A tiempo y destiempo

Adolfo Sánchez Vázquez

Prólogo de Ramón Xirau

fce

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

A TIEMPO Y DESTIEMPO

A TIEMPO Y DESTIEMPO

Antología de ensayos

Prólogo de

RAMÓN XIRAU



Primera edición, 2003
Primera edición electrónica, 2013

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



ISBN 978-607-16-1414-8

Hecho en México - *Made in Mexico*

A SÁNCHEZ VÁZQUEZ

RAMÓN XIRAU

Nacido en Algeciras en 1915, Sánchez Vázquez pasó su niñez y su adolescencia en aquella Málaga de los poetas, entre ellos Emilio Prados y Juan Rejano, sin olvidar a Manuel Altolaguirre.[1] Pronto empezaron, al mismo tiempo, su creación poética y su vocación política. Fue miembro muy joven de las Juventudes Comunistas. Poco conozco sus escritos de aquellos años. Consta que publicó un primer poema del cual citaré cuatro versos muy ligados a la poesía del momento y tal vez reminiscente de un cierto "tono" lorquiano.

Dice la estrofa:

> El sol se enreda en las cumbres
> de la tarde agonizante;
> la luz se quiebra rojiza
> por los trigos y olivares.

Sabemos también, gracias a un estudio de Rafa Sánchez, que el joven poeta escribió una buena cantidad de poemas—así el que lleva por título *Número*—donde lo lírico y lo social ya significativamente se entreveran. El poema respondía a la represión violenta, en 1934, de los mineros de Asturias. Cito los versos iniciales del poema, revelador del espíritu revolucionario del autor:

> 35 millones de gritos que nunca conocieron
> 35 millones de manos que se pudren como el descanso
> millones y millones de llantos enterrados al lado de una rosa
> millones de lamentos sorprendidos en tumba encarcelada.

¿Recuerdos de Neruda en estos versos de *Número?* Es posible. También, acaso verso—¿tendría tiempo de conocerle ya?—, reminiscencias de Alberti de *Sermones y moradas* (1930).

Sánchez Vázquez es poeta, y buen poeta. Lo veremos en seguida. Pero en este punto interesa señalar los inicios de Sánchez Vázquez, filósofo. Es

estudiante en Madrid, donde predominaban Ortega y Gasset y sus discípulos, maestros en rigor intelectual que Sánchez Vázquez respetaba pero que pronto había de considerar “elitistas”; no encontró ningún asomo de estudios universitarios acerca del marxismo.

En efecto, Sánchez Vázquez quería entender a fondo a Marx y el marxismo, con mayor razón por considerarse marxista.

Antes me parece necesario recordar algo, a mi modo de ver, fundamental. Lo subrayo:

—Sánchez Vázquez se inicia como poeta.

—Sánchez Vázquez, filósofo, lo será dentro del marxismo, un marxismo que es en él profundamente personal y “abierto”.

Pero sucede que Sánchez Vázquez se ha dedicado en gran medida a la estética. ¿No provendrán sus inquietudes artísticas justamente del hecho de que siempre fue y probablemente sigue siendo poeta?

Según este esquema, me ocupo aquí nuevamente de los poemas de su libro *El pulso ardiendo*, publicado en Morelia, aunque en buena medida escrito en Málaga.

Los poemas de *El pulso ardiendo* son, definitivamente, amorosos y sociales, nacidos de una profunda protesta unida a un auténtico deseo de justicia.

Los dos sonetos iniciales del libro son formalmente perfectos, lo digo sin ninguna exageración. No hay tal vez para referirse a ellos otra palabra que ésta: *perfección*. Dramáticos, y aun trágicos, son también poemas delicados, que en última instancia son poemas de un amoroso despertar:

y tú desperarás al nuevo vuelo.

No es este el momento para analizar detalladamente este libro de *El pulso ardiendo;* tampoco lo es para olvidarlo. En él hay un auténtico poeta que no ha dejado de serlo nunca.[2] Sus reflexiones, cada vez más hondas y detalladas, se iniciaron en la década de los cincuenta para adquirir un carácter definitivo en la de los años sesenta. En estos años se formaron sus principales ideas sobre el marxismo hasta alcanzar una verdadera madurez dentro de un pensamiento que merece el apelativo de *original*. Dos te-

mas formaban los caminos más claros de su filosofía: el primero llevó por nombre *filosofía de la praxis,* y el segundo se manifiesta sobre todo en sus estudios sobre estética.

No es fácil encontrar una definición siempre aceptada del concepto de *praxis*—no olvidemos que el tema es antiguo—. Así, para los griegos *praxis* se refería a la actividad práctica y remitía a la acción de "llevar algo a término adecuado". Otras veces remitía libre y claramente algo a "acción moral". Plotino, místico, veía en la praxis "una denominación de las contemplaciones (Enéadas, III, 8). En tiempos modernos y por referirnos al "maestro" de Marx, es decir a Hegel, la praxis forma parte del "espíritu objetivo", penúltimo peldaño camino al Espíritu Absoluto, lo cual indica —¿podría ser de otro modo?—un pensamiento declaradamente idealista.

Dentro del pensamiento del siglo XX, Georg Lukács, el gran pensador húngaro ya cercano a un marxismo hasta cierto punto crítico y autocrítico, tendía a reunir teoría y práctica, lo cual no deja de hacer, de manera claramente personal, Sánchez Vázquez. Pero veamos cómo se presenta la *teoría de la praxis* en Sánchez Vázquez.

Entre las *funciones* de la praxis destacan, en la obra de Sánchez Vázquez, la "función crítica, la función política, la función gnoseológica (conjunto de conceptos y categorías que permiten analizar conceptos) y la función *autocrítica*, importante dentro de su concepto de un marxismo que él mismo llama 'vivo'".[3]

Se trata así de ver la filosofía como la disciplina que reúne *teoría* y *práctica,* de una filosofía que, siguiendo a Marx, nos dice que *la historia la hacen los hombres,* "aunque en condiciones dadas". En esta filosofía es clara la noción de novedad puesto que es "nueva y renovadora de sí misma". Así, la filosofía de la praxis implica la novedad práctica de la filosofía "en su relación necesaria y racional con la praxis. Se insertan en ella y cumplen la función práctica que hace de la filosofía de la praxis la filosofía de la revolución". Por decirlo con el título de su libro *Filosofía y circunstancia:* "La filosofía de la praxis es una nueva práctica de la filosofía".

Sánchez Vázquez desea y crea un marxismo *no dogmático,* un marxismo crítico que se opone a las versiones "oficiales"—así las que circulaban en

la Unión Soviética—y a las doctrinas de un marxismo *estático*.

Personal es la filosofía de Sánchez Vázquez cuando escribe sus obras dedicadas a la estética a partir de *Las ideas estéticas de Marx* (1965).

El arte como lo concibe Sánchez Vázquez es una forma fundamental de la praxis.

En su estética *no normativa* (tampoco es normativa su ética) Sánchez Vázquez se aleja más claramente de un marxismo "reduccionista", y así alienta un marxismo que en sus palabras—hay que repetirlo—será "crítico" y "vivo".

Por eso la praxis del arte puede llamarse *creación*. Existe, en efecto, "una *relación* entre el trabajo y la creatividad artística, ambos concebidos como forma de la creación, si bien el prime-ro es práctico-material" y la segunda, por usar la palabra de Sánchez Vázquez, es "espiritual".

Tema esencial en cuestiones de estética es el del realismo. La definición de realismo que da Sánchez Vázquez es la siguiente:

> Llamamos arte realista a todo arte que, partiendo de la existencia de una realidad objetiva, construye con ella una nueva realidad que nos entrega verdades sobre la realidad del hombre concreto que vive en una sociedad dada, en unas relaciones humanas condicionadas.

La "realidad humana" es para Sánchez Vázquez, lo repito, lo que conduce a un gran sueño, el de un hombre concreto que vive en sociedad, que vale como individuo, como persona humana concreta. Por decirlo con unas palabras citadas por José Ignacio Palencia, "el individuo es el que supera lo genérico, actualiza sus fuerzas individuales y las potencias creadoras",[4] lo cual se refleja en su obra crítica de escritores también concretos: Kafka, Prados, Rejano, Octavio Paz, por citar algunos, sin olvidar sus múltiples escritos sobre política, estética y filosofía.

Sánchez Vázquez, filósofo de la praxis, es también, lo hemos visto, poeta. Y somos muchos los que sospechamos que ha continuado escribiendo poesía. De ser así ¿nos lo hará ver y leer en un futuro que deseamos muy cercano? Esperamos que así sea.

[1] Su relación con Prados, unos 16 años mayor que él, prosiguió en el exilio mexicano. Rejano fue siempre uno de sus más íntimos amigos.

[2] "Exiliado", en una y otra orilla, se siente Sánchez Vázquez, aunque siempre preocupado por España, por México, por el mundo iberoamericano. En México estudió con José Gaos, Joaquín Xirau, García Bacca. En Gaos nunca aceptó que aquellos españoles del exilio fueran "trasterrados", sino justamente "desterrados". Para sus opiniones y acciones acerca de este asunto, véase específicamente las dos entrevistas que aparecen en *Recuerdos y reflexiones del exilio*, la primera con Teresa Rodríguez de Lecea; la segunda con Paloma Ulacia y James Valender. Ambas son vivas y apasionantes.

[3] Una exposición clara aparece, nuevamente, en el libro *Filosofía y circunstancia* (Anthropos, Barcelona 1992), específicamente en las páginas 157-159.

[4] José Ignacio Palencia, *La práctica de la filosofía de la praxis en torno a la obra de Sánchez Vázquez*, p. 261.

INTRODUCCIÓN

De los más de 150 ensayos escritos por el autor a lo largo de medio siglo se recogen 33 en el presente volumen. Se trata, por tanto, de una apretada selección de su vasta producción ensayística. Los textos más antiguos, "El 'Sueño' metódico de sor Juana" (por cierto, el único inédito hasta ahora) y "El tiempo en la poesía española", datan de 1952, o sea, de mediados del pasado siglo, en tanto que los más recientes, "Octavio Paz en su 'Laberinto'", y "Del destierro al transtierro", aparecen apenas entrado el presente siglo, es decir, 50 años después. Ancho arco temporal tratándose de una vida personal.

Los ensayos recopilados fueron escritos en su mayor parte al compás de su tiempo, con las esperanzas que se depositaban en él, en tanto que otros, especialmente los últimos, nacen y se alzan—entre derrumbes e incertidumbres—contra la corriente, o a destiempo. De ahí el título que hemos dado a esta antología.

Al recopilar estos ensayos hemos pretendido que sean representativos de las diversas preocupaciones del autor a lo largo de su vida intelectual, preocupaciones que se hallan determinadas no sólo por las exigencias de su actividad académica y filosófica, sino también—en concordancia con la filosofía que asume desde su juventud—por las que brotan, más allá de los recintos académicos, con las esperanzas, frustraciones y exigencias de la vida real. A la diversidad de estas preocupaciones responde la diversidad temática de esta recopilación literaria, estética, filosófica, política o utópica; su presencia varía en intensidad en las distintas fases de una trayectoria intelectual y vital que en gran parte de ella se ve afectada por una condición existencial peculiar: la del exilio.

De acuerdo con esta diversidad de preocupaciones intelectuales y vitales, así como de su expresión ensayística, hemos agrupado los textos reco-

pilados en siete partes de las que damos cuenta brevemente para introducir al lector en cada una de ellas.

En la primera parte, “Vida y obra”, los tres trabajos seleccionados (“Vida y filosofía”, “Una vida en la UNAM” y “El imperativo de mi filosofar”) contribuyen a poner de manifiesto la relación de los aspectos fundamentales de su pensamiento: el filosófico, el estético y el político, con diversas facetas de su vida, particularmente la política y la universitaria.

En la segunda parte, “Literatura”, la atención se centra en dos cumbres de la creación literaria mexicana: el “Sueño” de sor Juana y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. En otros dos ensayos se ofrece respectivamente una interpretación de la obra narrativa de Nikolai Gogol y de la poética de Antonio Machado. Otro texto se dedica a las relaciones de la Generación del 98 (Unamuno, Baroja, Maetzu y Machado) con la política. Y, finalmente, el autor rastrea la presencia de la preocupación temporal a lo largo de hitos fundamentales de la poesía española.

De los tres ensayos de la tercera parte, “Cuestiones artísticas”, dos de ellos están consagrados a examinar la situación del arte en la sociedad contemporánea. En el primero (“Socialización de la creación o muerte del arte”) se hace frente a la tesis que ve y registra la muerte del arte a la vez que se sostiene, con base en experiencias creadoras como las de la “obra abierta”, la necesidad de socializar la creación artística. En el segundo se aborda, teniendo como referencia la modernidad, el ocaso de las vanguardias artísticas y se examina críticamente la pretendida alternativa del posmodernismo a ese ocaso. Por último, un tercer texto se detiene en las idas y vueltas de la ideología estética de Diego Rivera entre el trotskismo y el estalinismo.

Varios ensayos de la cuarta parte, “Filosofía”, versan sobre el alcance, naturaleza, función ideológica e historia de la filosofía, así como sobre la práctica de la filosofía que asume el autor. En otros tres ensayos se abordan problemas filosóficos concretos: las revoluciones filosóficas, las explicaciones teleológicas o finalistas de la historia y la concepción antihumanista del hombre en Heidegger. Esta cuarta parte se cierra con el examen

de una cuestión fronteriza entre la ética y la filosofía política: la distinción de derecha e izquierda en la política y en la moral.

Los ensayos recopilados en la quinta parte, “Marxismo y socialismo”, concentran su atención en *1)* el modo de conjugarse en Marx dos elementos esenciales de su pensamiento: el racional, científico, y el ideológico, emancipatorio; *2)* el marxismo entendido como filosofía de la praxis con sus cuatro aspectos indisolubles: crítica, proyecto liberador, conocimiento y práctica. En cuanto a los dos trabajos consagrados al socialismo, en el primero se pone en una relación crítica el ideal socialista y el “socialismo real”, en tanto que en el segundo, a la luz del derrumbe de éste, se afronta el problema de la validez o el valor del socialismo después del fracaso de la experiencia histórica soviética.

En la sexta parte, “Ideología y utopía”, el problema de la ideología se aborda polémicamente en dos ensayos: en uno se pole-miza con la ideología de la “neutralidad ideológica” de las ciencias sociales, y en el otro con el concepto “restringido” de ideología que sostiene Luis Villoro en contraste con el “amplio” defendido por el autor. En cuanto al tema de la utopía, en un ensayo se recurre a ella para explicar e interpretar el *Quijote* de Cervantes, mientras que en otro se reafirma la vitalidad de la utopía en nuestro tiempo frente a quienes postulan hoy el fin de ella.

En la séptima parte, “Exilio”, con la que se cierra la presente antología, el autor se ocupa de una experiencia trascendental de su vida—la del exilio del 39 en México—que ha sido, a su vez, condición de posibilidad de su obra. En los trabajos recopilados en esta séptima parte se pone de manifiesto sucesivamente: su naturaleza compleja y contradictoria, entendido como destierro y no como simple transtierro; su cabalgar entre la memoria y el olvido, una vez cerrado histórica, objetivamente; su expresión poética (o trato poético con el exilio) por parte del autor y, por último, su transformación al cabo de largos años de destierro en transtierro.

Ponemos punto final a esta “Introducción” con la conclusión de que, si en el tratamiento de algunas de las cuestiones abordadas la presente antología no puede sustituir los libros en que se examinan más amplia y sistemáticamente, sí cumple—o al menos pretende cumplir—el propósito de

ofrecer, como ya señalamos, una visión de conjunto de nuestras preocupaciones intelectuales y vitales a lo largo de medio siglo, tales como se expresan y objetivan en las distintas fases de una larga obra ensayística.

A. S. V.

México, D. F., junio de 2002

PRIMERA PARTE
VIDA Y OBRA

VIDA Y FILOSOFÍA

I

A los siete años de haber escrito el texto anterior,* aprovecho la oportunidad que me brinda la revista *Anthropos* para añadir algunos datos y exponer nuevas ideas acerca de cómo llegué a la filosofía y cómo, en qué circunstancias y bajo qué estímulos, fue evolucionando posteriormente mi formación filosófica.

De las dos prácticas—poética, una; política, otra—que me condujeron—en el plano teórico—al marxismo, me referiré en primer plano—aunque ambas no se hallaban separadas en el tiempo—a mi actividad literario-poética. Mis primeros escarceos en este campo se desarrollaron en Málaga en la primera mitad de los años treinta, animados por la personalidad singular—humana y poética—de Emilio Prados, uno de los grandes de la Generación del 27, aunque esto—hasta hoy—no haya sido suficientemente reconocido. Por aquellos años, Rafael Alberti, empeñado en conjugar al más alto nivel poesía y revolución, fundó la revista *Octubre*, y a ella envié un romance que apareció en uno de sus números, en 1933.

Al trasladarme a Madrid, en octubre de 1935, para iniciar mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, me incorporé a algunas de las abundantes tertulias literarias de la capital y establecí relaciones amistosas con jóvenes escritores de la época, como Miguel Hernández, Arturo Serrano Plaja y José Herrera Petere. Pude establecerlas también con otros ya consagrados como el propio Rafael Alberti, Ramón J. Sender y Pablo Neruda, abanderado ya desde su revista *Caballo Verde* de una "poesía sin pureza". Dentro de mi actividad literaria de esos años, ya en el umbral electrizado de la preguerra civil, figuran mis colaboraciones en una sección de literatura de *Mundo Obrero*, órgano diario del PC de España, así como mi trabajo activo, junto con José Luis Cano, al frente de una publicación político-intelectual, *Línea*, de breve

existencia. También a este periodo corresponde la revista *Sur*, que en Málaga fundamos y dirigimos Enrique Rebolledo y yo. En los dos números publicados aparecieron colaboraciones inéditas de Alberti, Altolaguirre, Jean Cassou, José Luis Cano, Emilio Prados, Serrano Plaja, María Teresa León y Ángel Augier, entre otros. Ya casi en vísperas de la guerra civil, entre Madrid y Málaga, escribí un conjunto de poemas que titulé *El pulso ardiendo*, y en los que, en cierto modo, se podía rastrear la tragedia que se avecinaba. El original quedó en manos de Manuel Altolaguirre quien, metido como siempre en aventuras editoriales en las que ponía toda su generosidad humana y su sensibilidad poética, se propuso publicarlo. Durante la Guerra Civil no volví a acordarme de esos poemas. Pero ya en México, apenas llegado, Altolaguirre me dio la grata noticia de que había traído consigo el original del texto poético que yo daba por perdido. El librito se publicó finalmente en 1942 en Morelia, Michoacán, gracias al apoyo moral y material del poeta michoacano Ramón Martínez Ocaranza y de su tío, el licenciado Alfredo Gálvez. Durante la guerra civil mi cosecha poética fue escasa, y estuvo constituida casi en su totalidad por una serie de romances que fueron apareciendo en la prensa militante de Málaga y que poco después fueron recogidos en el *Romancero general de la guerra de España* (Valencia, 1937). En los primeros años del exilio, cuando nuestra nostalgia y esperanza estaban aún bastante vivas, no abandoné mi actividad poética. Publiqué algunos sonetos en la revista *Taller*, de Octavio Paz, en el suplemento cultural de *El Nacional*, que dirigía Juan Rejano, y publiqué asimismo un fragmento de un largo poema ("Elegía a una tarde de España") en la revista *España Peregrina*. Seguí escribiendo en los años cuarenta algunos poemas, particularmente sonetos, en los que expresaba sobre todo el dolor y la angustia del desterrado. Pero, absorbido ya plenamente por la política activa en la emigración y por la filosofía, decidí que permanecieran inéditos, con excepción de algunos sonetos que fueron recogidos en España en la antología de poetas andaluces de José Luis Cano y en la de poetas malagueños de Ángel Caffarena.

II

Pasemos ahora a mi actividad política. La inicié muy precozmente en Málaga, pues era difícil sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó, sobre todo en la juventud estudiantil, el nacimiento de la Segunda República el 14 de abril de 1931. Pero pronto vinieron nuestras decepciones ante la timidez y la morosidad con que se desarrollaban los cambios que esperábamos. Esto me condujo, a su vez, a posiciones cada vez más radicales. En 1933 ya formaba parte del Bloque de Estudiantes Revolucionarios (BEOR) dentro de la FUE y ese mismo año, en Málaga, ingresé en la Juventud Comunista (JC). Era ésta, por entonces, una organización de apenas un centenar de miembros, pero muy combativa y audaz. Por su culto a la acción, rayano en la aventura, apenas si se distinguía de las Juventudes Libertarias (anarquistas) con las que sus relaciones, por otro lado, no eran nada cordiales. A la riqueza de su praxis violenta correspondía su pobreza en el terreno de la teoría. Pero en aquellos momentos esa pobreza no me inquietaba. Me atraía más su acción violenta, un tanto delirante, que los fundamentos de ella. Por otra parte, mi ingreso en las filas de la JC no había sido el fruto de una reflexión teórica, sino de un inconformismo creciente un tanto romántico y utópico en el que los grandes ideales desdeñaban medirse con la vara de lo real. Sin embargo, la teoría no podía estar totalmente ausente. Un tío mío, Alfredo Vázquez, que vivía en Algeciras, Cádiz, fue el primero en poner en mis manos, en confuso maridaje, textos marxistas y anarquistas, y con ellos fui sentando los cimientos de mi ideología revolucionaria. Por cierto, mi tío, un rebelde más romántico que revolucionario, nunca quiso sujetarse a ninguna disciplina de partido; fue detenido por los franquistas en los primeros días de la sublevación; en un momento de desesperación intentó suicidarse y, sin que se le permitiera reponerse de sus heridas, fue fusilado. En aquellos años de la República, nuestros sueños de militantes se poblaban de banderas rojas y Palacios de Invierno; lejos de ellos estaba la realidad que se avecinaba y que en julio de 1936 tendría un nombre y un cuerpo: la guerra civil. Pero antes de asomarnos a ella digamos algo de mi paso por la Universidad Central de Madrid.

Mis estudios previos, de bachillerato y magisterio (grado profesional), los había hecho en Málaga. Esta “ciudad bravía”, que había dado el primer diputado comunista a las Cortes de la República y a la que por la combatividad de su juventud y su clase obrera se le llamaba entonces “Málaga, la Roja”, se caracterizaba también en los años de la preguerra por una intensa vida cultural. Los dos focos más vivos de ella eran la Sociedad de Ciencias y la Sociedad Económica de Amigos del País. Por la tribuna de una y otra pasaron los intelectuales más famosos de la época. Fue así como tuve ocasión de escuchar entre otros a Miguel de Unamuno y a Ortega y Gasset. La Sociedad Económica disponía además de una biblioteca circulante muy al día, que me permitió familiarizarme con lo más importante de la novelística contemporánea y, en particular, con la asociada a mis inquietudes revolucionarias, que brindaba la editorial Cenit. De esa Málaga, tan viva política y culturalmente, pasé a Madrid en octubre de 1935, para iniciar mis estudios universitarios. Tras de aprobar el correspondiente y durísimo examen de ingreso, entré en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, que ya había comenzado a funcionar en el que habría de ser poco después uno de los campos de batalla más encarnizados: la Ciudad Universitaria.

La Facultad de Filosofía y Letras, orgullo de la política cultural de la República, era, tanto por el pensamiento que la inspiraba como por la influencia que ejercía en sus aulas, la Facultad de José Ortega y Gasset. En ella se cristalizaba su idea de la misión de la universidad y, en cierto modo, se transparentaba su visión elitista de España y de la sociedad. Características de la facultad eran su alto nivel académico, la introducción de nuevos métodos de enseñanza, la voluntariedad de la asistencia a los cursos, la eliminación de los exámenes de asignaturas y, sobre todo, una implacable selección del alumnado. A la facultad sólo se podía ingresar después de pasar por las horcas caudinas de un tribunal presidido por el hombre de hierro y de confianza de Ortega, don José Gaos. Tras de un examen escrito (traducción del latín y composición libre en español a partir de un aforismo) en el que naufragaban más de la mitad de los aspirantes, se pasaba a un examen oral que versaba—sin programa previo—

sobre una variada temática (filosofía, literatura, historia del arte, historia de la cultura—occidental, por supuesto—), etcétera. Este examen constituía—como yo recordaría más de una vez a Gaos en México, ya ablandado por el paso de los años—una verdadera masacre académica, ya que dando aparentemente todas las ventajas a los desconcertados y atemorizados estudiantes, dejaba casi a 80% en el camino. Tal era el precio que tenían que pagar ellos por la aplicación de la concepción orteguiana de la universidad, como vivero de "minorías egregias".

En la facultad se daban cursos excelentes, y entre ellos recuerdo todavía con la mayor satisfacción los de José F. Montesinos sobre la juglaría medieval, la novela picaresca y la poesía de san Juan de la Cruz. Recuerdo también los menos excelentes de historia del arte, de don Andrés Ovejero, que compensaba sus limitaciones docentes con nuestras visitas periódicas a Toledo. Y entre los buenos cursos se contaban los herméticos de Javier Zubiri y, por supuesto, los de Ortega. A Zubiri le seguía devotamente un público selecto pero temeroso de perderse en los densos vericuetos de su pensamiento. Las brillantes clases de Ortega—multitudinarias, en contraste con su vocación elitista—constituían un verdadero acontecimiento, no sólo académico sino social. En ellas se congregaba la "crema intelectual" de la capital, pero, al mismo tiempo, no era extraño verse sentado entre un torero famoso y alguna conocida marquesa. Los estudiantes de la facultad, entre los que se contaban también las "niñas bien" de Madrid, parecían vivir en el mejor de los mundos, más allá del bien y del mal, al margen del aire candente que se respiraba en la calle. Sin embargo, las actitudes provocadoras de los falangistas permitían advertir que también hasta los pasillos y las aulas de la facultad, aparentemente incontaminados, llegaba la "dialéctica de las pistolas" de la que hablaba su jefe.

Yo estudiaba con ahínco los cursos que había escogido, pero aunque satisfecho académicamente, dado el buen nivel en que se daban, me sentía extraño ideológicamente, pues nada encontraba en ellos que remotamente se abriera al marxismo. Incluso el curso de lógica del socialista Besteiro, a la sazón presidente de las Cortes, era lo más ajena a él. Mi ma-

rxismo seguía siendo, por tanto, el de un autodidacta, y se desarrollaba casi exclusivamente fuera de la universidad, en un plano político militante. Apenas si manejaba algunos textos clásicos en las primeras y excelentes versiones de Wenceslao Roces, aunque sin rozar los problemas filosóficos. Por otro lado, hay que subrayar que el desdén tradicional del movimiento y partidos obreros españoles por la teoría no estimulaba en modo alguno a los intelectuales que militaban en sus filas a afirmar y enriquecer una formación marxista.

III

La sublevación franquista del 18 de julio de 1936 me sorprendió en Málaga, a donde yo había vuelto de Madrid unas semanas antes. Los obreros se lanzaron espontáneamente a las calles y en una lucha heroica, en la que los jóvenes de orientación socialista, comunista y libertaria ocupaban las primeras filas, aplastaron la insurrección. Pero la lucha apenas comenzaba. Desde el primer momento me sumé a ella a través de las tareas que me encomendaba la organización local de la JSU producto de la fusión de las juventudes socialistas y comunistas. En Málaga fui miembro de su comité provincial y director de su órgano de expresión, *Octubre*. Como delegado de su organización asistí a la Conferencia Nacional de la JSU que se celebró en Valencia a mediados de enero de 1937. Pocos días después de mi regreso a Málaga cayó esta ciudad en manos de las tropas franquistas e italianas, dando lugar a uno de los éxodos más dramáticos de la población civil por la carretera costera de Almería, bajo el fuego rasante de la artillería de los barcos de guerra cercanos. De este terrible éxodo dejé un testimonio escrito—uno de los pocos existentes—que se publicó unos meses después en la revista *Hora de España* y se recogió en la *Crónica de la guerra civil* (Valencia, 1937). Desde Málaga marché a Valencia, donde Santiago Carrillo, en nombre de la comisión ejecutiva de la JSU, me encargó que me trasladara a Madrid para asumir la dirección del diario *Ahora*. Teniendo en cuenta que se trataba del órgano central de expresión de la organización juvenil más importante de la zona republica-

na, con más de 200 000 miembros, y la enorme influencia que tenía a través de ellos en el Ejército Popular, se trataba de una inmensa responsabilidad a mis 21 años. Madrid, en la noche, era una ciudad fantasmal, como toda ciudad sitiada. El edificio del periódico—en el que yo permanecía diariamente desde el anochecer hasta las tres de la mañana—se encontraba en la vieja Cuesta de San Vicente, cerca de la zona de combate. En verdad, todo Madrid lo era. En la vida del pueblo madrileño, el sacrificio heroico formaba ya parte de su cotidianidad. Nuestro edificio quedaba en medio de las instalaciones artilleras republicanas y las del enemigo, razón por la cual tuve que acostumbrarme a escribir los artículos de fondo y comentarios entre los duelos ensordecedores de los cañones de uno y otro signo.

Como director del órgano de la JSU fui invitado a asistir a las sesiones del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas que tuvieron lugar en Madrid en los primeros días de julio de 1937. Para un joven intelectual como yo, era una oportunidad inolvidable la de poder conocer personalmente a los más altos exponentes de la literatura europea: Malraux, Tristan Tzara, Louis Aragon, Stephen Spender, Ehrenburg, Ana Seghers, así como a los hispanoamericanos: César Vallejo, Carpentier, Octavio Paz, Pita Rodríguez, entre otros, sin contar a los españoles—Alberti, Bergamín, Sender, Corpus Barga, Serrano Plaja—que ya conocía. De todos ellos conservo todavía los autógrafos de sus salutaciones entusiastas al pueblo español y a la juventud combatiente española que me entregaron para el diario *Ahora*. Al frente de esta publicación permanecí unos seis meses. Durante ellos puse todo mi empeño en cumplir lo mejor posible la alta responsabilidad que significaba fijar cada día la posición de la JSU en cues-tiones difíciles, para las cuales no había siempre la oportunidad de consultar a la comisión ejecutiva, que estaba en Valencia. Y en ese puesto me mantuve hasta que, a raíz de una visita de las delegaciones de las internacionales juveniles—socialista y comunista—, encabezada la primera por un dirigente—después muy conocido, Ollenhauer—que ya entonces nos parecía venerable, una crónica un tanto sectaria de la visita por parte de un redactor del periódico provocó una protesta de la delega-

ción socialista. Decidí entonces renunciar a la dirección del periódico y pedir a la comisión ejecutiva de la JSU mi traslado al frente. En septiembre de ese año (1937) me incorporé en el frente del Este a la 11ª División, una unidad de choque de nuestro ejército que se había hecho famosa en la defensa de Madrid. Estaba dirigida por el ya entonces legendario comandante Líster, y su comisario político era Santiago Álvarez, uno de los hombres con más y diversas virtudes que yo he conocido en este mundo. Bajo su dirección pasé al comisariado de la división para hacerme cargo de las tareas de prensa y propaganda y del órgano de esta unidad militar: *¡Pasaremos!* Del comisariado formaban parte también Paco Ganivet, nieto de Ángel Ganivet, así como Miguel Hernández y José Herrera Petere, que aportaban sobre todo su colaboración poética. Me presenté en el cuartel general de la 11ª División cuando ésta operaba en el frente de Aragón; poco después, ya finalizando el año, participé con ella en la batalla de Teruel. En esta dura batalla, en la que tuvimos que soportar temperaturas hasta de 20 grados bajo cero, era fácil advertir todos los horrores y miserias de la guerra, pero también los sacrificios, heroísmo y entrega absoluta de tantos y tantos combatientes anónimos. Poco después de la batalla de Teruel, Líster y Santiago fueron promovidos respectivamente a jefe y comisario político del Quinto Cuerpo del Ejército. Pasé entonces a desempeñar tareas semejantes a las que venía desempeñando, pero con un radio de acción más amplio. Entre las satisfacciones que me deparó mi paso por la sección del comisariado, a la que nuestros soldados llamaban entre burlas y veras el "Batallón del talento", estaban las visitas que hice a Antonio Machado y a su madre para entregarles los víveres que les obsequiaban los jefes del Quinto Cuerpo. Fui por ello el primero en leer el soneto que Machado dedicó a Líster. Con el Quinto Cuerpo hice todo el resto de la guerra en Cataluña hasta que, después de la durísima batalla del Ebro, nuestras tropas se vieron forzadas a cruzar la frontera. Era el 9 de febrero de 1939. Todavía el día anterior redactamos y publicamos el último número de nuestro periódico *Acero*. A causa de una misión especial que me encargó el Estado Mayor y que tuve que realizar solitaria-

mente, pude llegar a la frontera francesa cuando las tropas franquistas casi me pisaban los talones.

IV

La trágica experiencia de la Guerra Civil había terminado para mí. A lo largo de ella y sobre todo en los últimos meses, había adquirido propiamente una tonalidad trágica. Como en las grandes tragedias, se luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte. Y también, como en las grandes tragedias, no faltó quienes —los capituladores encabezados por Casado—trataran de escapar a ese destino renunciando a la lucha. Conscientes de la grandeza de nuestra causa, del significado universal de nuestra guerra y convencidos asimismo de haber actuado como debíamos, nos sentíamos en plena derrota—camino de los campos de concentración—superiores a nuestros vencedores en el campo de batalla.

La Guerra Civil fue para mí una experiencia vital importantísima, pero —naturalmente—muy poco propicia para enriquecer mi menguado bagaje teórico-filosófico. Para un joven militante de filas como yo, ser marxista significaba comprender la justeza de nuestra lucha y la necesidad de actuar subordinándolo todo a un objetivo prioritario: ganar la guerra, y, aunque las perspectivas de la victoria se alejaran, como se alejaron sobre todo después de que la zona republicana quedó partida en dos, el objetivo no podía ser otro que luchar y luchar. Pensar en otra cosa, desviarse de ese objetivo combatiente prosiguiendo, por ejemplo, mis estudios universitarios—lo que sólo hubiera sido posible en la Universidad de Barcelona, la única que funcionaba entonces—me hubiera parecido no sólo inconcebible, sino indigno. Enfrascado en la lucha, carente por otra parte de la información necesaria y del instrumental teórico-crítico indispensable y deslumbrado todavía por el mito de la "patria del proletariado", mal podía ver claro a través del velo que por entonces tejía y destejía el estalinismo.

Pasada la línea fronteriza y burlando como pude la obstinada vigilancia de la gendarmería francesa, pude llegar primero a Perpignan, donde hice contacto con mis jefes, y poco después, con más audacia que recursos, seguí hasta París, donde la estancia estaba absolutamente prohibida para nosotros. De ahí me trasladaron a un albergue que la Asociación de Escritores Franceses había preparado para algunos intelectuales españoles, en Roissy-en-Brie. Cuando llegamos a él, Rejano y yo, ya se encontraba allí un grupo de escritores catalanes, entre los que se contaban Pere Quart, Mercedes Rodoreda y Sebastián Gach. Tras unos tres meses en que nuestro futuro parecía no sólo incierto sino sombrío—las nubes de la guerra mundial próxima se arremolinaban cada vez más—, el horizonte se aclaró de pronto. Un rayo de luz cayó en plena oscuridad: era la noticia de que el general Lázaro Cárdenas, presidente de México, abría las puertas de su país a los refugiados españoles. Tuve la suerte—verdadera lotería—de contarme entre los que podían iniciar, gracias a Cárdenas, una nueva vida. Y en Sète, puerto francés del Mediterráneo, embarcamos en la primera expedición colectiva a bordo del *Sinaia*. Nada sabía yo de México salvo lo que me había contado en Madrid, pocos meses antes de la guerra, y en Málaga, durante los primeros meses de ella, un mexicano ejemplar, Andrés Iduarte, y salvo lo que contaban de su país algunos mexicanos llegados a España en plena guerra: Siqueiros, el coronel Gómez, Octavio Paz y Juan de la Cabada. De la Revolución mexicana y de la obra de Cárdenas tuve que informarme en Málaga para escribir algo en nuestro periódico *Octubre* y preparar un discurso con motivo del abanderamiento de un batallón de jóvenes voluntarios al que se le puso el nombre de Batallón México.

Quince días duró la travesía del *Sinaia*. Fue tremendamente emotivo el paso por el Estrecho de Gibraltar al divisar por última vez tierra española. Ya en pleno Atlántico, con la vista puesta en nuestro futuro inmediato, procuramos los embarcados enriquecer nuestros pobres conocimientos acerca de la historia y la sociedad contemporánea de México. Todo ello bajo la guía de nuestros conductores, los inolvidables Fernando Gamboa y su esposa Susana. El periódico que redactamos a bordo—en mimeógra-

fo—registraba nuestra vida a bordo y especialmente la intensa actividad cultural y social que desarrollábamos en aquellos días. Mis compañeros de bodega—por supuesto no había camarotes para nosotros—eran Juan Rejano y Pedro Garfias. Fuimos por ello Rejano y yo los primeros en escuchar el poema "Entre España y México", que Pedro había concebido—sí, concebido, pues nunca escribía físicamente—la noche anterior, y cuya última estrofa decía así:

> Como en otro tiempo por la mar salada
> te va un río español de sangre roja,
> de generosa sangre desbordada…
> Pero eres tú, esta vez, quien nos conquista
> y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!

Llegamos a Veracruz—una ciudad que Rejano comparó con el Cádiz romántico de mediados del siglo XIX—el 13 de junio de 1939. En el puerto nos esperaba la acogida entusiasta de 20 000 jarochos (trabajadores en su mayoría), así como los cálidos saludos del licenciado García Téllez, secretario de Gobernación y representante personal del general Cárdenas, y del licenciado Vicente Lombardo Toledano, secretario general de la poderosa Confederación de Trabajadores de México (CTM). Desembarcamos entre aplausos y vítores. Al hacerlo, estrenábamos una nueva e incierta vida: la del exilio.

V

El México al que llegábamos era el del último año del periodo del general Cárdenas, el presidente que había dado una dimensión más radical a la Revolución mexicana. Un año antes había dado un paso histórico trascendental: la expropiación petrolera. Nuestra imagen de México, forjada sobre todo en las lecturas, conferencias y pláticas de la travesía, tendía a idealizar el país que con ansia esperábamos encontrar. La acogida entusiasta de Veracruz vino a reforzar aún más esa imagen. Pero pronto empezamos a ver las contradicciones de un país en el que con asombro nuestro hasta los reaccionarios usaban la palabra "revolución". No todo ciertamente eran tan revolucionario—en sentido propio—como pensába-

mos. La derecha tradicional y la prensa nacional en su mayor parte concentraron en nosotros los epítetos más ofensivos para ofender así al gobierno de Cárdenas. Sin embargo, en la calle, en los centros de estudio y de trabajo, esto era más bien la excepción que la regla. Las autoridades, el movimiento obrero y los intelectuales nos tendían generosamente la mano, haciendo suyo el gesto de nobleza y humanidad de Cárdenas. Con la emigración española venía lo más granado de la intelectualidad española, y con ella, perdidos en el anonimato, miles de hombres dispuestos a dar todo lo que podían al país que les abría sus puertas. Cierto es que los exiliados españoles con el tiempo fueron dejando una fecunda cosecha, como hoy reconocen sin reserva alguna los propios mexicanos. Pero en la decisión de Cárdenas no se trataba sólo—aunque esto para un político no podía dejar de contar—del cálculo y de la previsión de los beneficios que podía reportar al país, sino de una decisión de principio al ofrecer una hospitalidad generosa a los perseguidos en su patria.

Tomando en cuenta lo que en México podía hacerse, dado el nivel en que se encontraba el desarrollo material y cultural de entonces, cada quien orientó su vida como pudo, en un campo u otro. Se trataba de adaptarse a un medio que se desconocía por completo, y de adaptarse en condiciones que, no obstante la generosa hospitalidad, significaba construirse una nueva vida marcada por el desgarrón terrible del destierro. Éramos eso: desterrados y no simples transterrados, como nos calificó después Gaos. Nunca estuve de acuerdo con esta expresión de mi maestro por las razones que el lector podrá encontrar en mi escrito "Fin del exilio y exilio sin fin". Nos pusimos, pues, a encauzar nuestra nueva vida con la firme creencia de que ella constituiría un paréntesis de breves años hasta la vuelta a la patria.

Desde el primer momento orienté mis pasos en una dirección política y cultural. Pronto participé en la fundación de *Romance*, con Juan Rejano, Lorenzo Varela, Antonio Sánchez Barbudo, José Herrera Petere y Miguel Prieto, como diseñador. Gracias a Rafael Jiménez Siles, antiguo editor de *Cenit* en Madrid, la revista pudo publicarse. A través de ella pudimos mantener una estrecha relación con los escritores mexicanos ya consagra-

dos por entonces, como Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Enrique González Martínez, Xavier Villaurrutia y otros, así como con la nueva generación literaria, en la que se contaban Octavio Paz, José Revueltas, Efraín Huerta, Juan de la Cabada, José Alvarado, Fernando Benítez, etcétera. Mis relaciones se extendieron también—sobre todo por mi activa participación en *España Peregrina*, revista de la Junta de Cultura Española—a los grandes del pensamiento y la literatura en el exilio: José Gaos, Joaquín Xirau, José Bergamín, Juan Larrea, José Carner, Eugenio Ímaz, etcétera. Años más tarde fundamos la Unión de Intelectuales Españoles en México, cuyo *Boletín*—que durante bastante tiempo me tocó hacer—enviábamos al interior del país. En él denunciábamos la situación de la cultura española bajo el franquismo y expresábamos nuestra solidaridad con los intelectuales perseguidos y con los que en las condiciones más difíciles proseguían dignamente su labor. Durante algunos años fui vicepresidente de la Unión, cuando León Felipe ocupaba la presidencia. Todo esto sucedía en la década de los cincuenta en la cual fundamos también la revista *Ultramar*, de la que apareció un solo número. Las esperanzas de una pronta vuelta a España ya se habían disipado. Pero volvamos de nuevo la mirada hacia atrás.

En 1941 me trasladé a Morelia para dar unas clases de filosofía, a nivel de bachillerato, en el histórico Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana. Tenía este colegio una tradición libertaria que hundía sus raíces en los tiempos en que Hidalgo, el héroe de la Independencia, había sido su rector. Mi estancia en esta bella y serena ciudad duró aproximadamente tres años y estuvo marcada por una serie de gratos acontecimientos, entre los que cabe señalar dos que fueron decisivos en mi vida. Estando allí me casé con Aurora, el amor de toda mi vida, y nació nuestro hijo mayor, Adolfo (en estos momentos candidato a diputado por el Partido Socialista Unificado de México [PSUM]); más tarde nacieron también, ya en la capital, mis hijos Juan Enrique (matemático) y María Aurora (colabora-dora del Centro de Estudios Literarios de la UNAM).

En Morelia—y éste es el otro acontecimiento decisivo—pude entrar de lleno—ante el reto de mis clases—en el terreno de la filosofía, y recupe-

rar y acrecentar en horas interminables de lectura y estudio—con Aurora que me servía pacientemente de interlocutora—todo mi bagaje teórico. Era la capital michoacana entonces una ciudad de apenas 60 000 habitantes, pero de intensa vida universitaria y cultural. Proliferaban las revistas y *plaquettes* de jóvenes poetas y las conferencias—auspiciadas por la universidad—de lo más granado de la intelectualidad mexicana y del exilio español. Pude por ello reforzar mis vínculos personales con los intelectuales más eminentes de aquellos años (Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia, Samuel Ramos y otros), así como con los filósofos exiliados más destacados (Gaos, Xirau, García Bacca, Gallegos Rocafull). También traté a fondo al escritor alemán Ludwig Renn, que había combatido en nuestra guerra. Las exigencias de mis clases me obligaron a elevar mi formación filosófica y—hasta donde podía hacerlo, dada la escasez de textos confiables de que disponía—mi formación marxista. En 1943 me vi en medio de un conflicto interno universitario tras el cual estaba el intento de corregir—hacia la derecha—la orientación izquierdista, pretendidamente socialista, de la educación que se había afirmado en el periodo anterior de Cárdenas. Mi solidaridad con la posición atacada—cardenista—determinó que yo renunciara voluntariamente a mis clases.

Regresé a la capital con las manos vacías. Pero ya tenía una familia y para mantenerla tuve que hacer de todo: traducir durante jornadas extenuantes, dirigir una casa de los “Niños de Morelia”, escribir incluso novelas basadas en guiones de películas que iban a estrenarse (recuerdo entre otras *Gilda*, de Rita Hayworth), dar clases de español al personal de la embajada soviética, etcétera. No obstante el tiempo que me reclamaban estas diferentes ocupaciones, pude arreglármelas, en esos años de la segunda mitad de los cuarenta, para reanudar mis estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, instalada entonces en el viejo y bello caserón de Mascarones. Cursé allí todas las asignaturas de la maestría en letras españolas, con profesores excelentes como Julio Torri, Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda. Comencé incluso a preparar mi tesis de grado sobre “El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”, que no llegué a terminar. Las duras exigencias de la vida coti-

diana (traducir, traducir, traducir) para poder sostener a la familia y la intensa actividad política que desarrollábamos en la emigración fueron estrechando cada vez más el tiempo que dedicaba a mis estudios, hasta alejarme totalmente de la facultad.

VI

Cuando regresé a ella, ya entrada la década de los cincuenta, estábamos en el periodo de la Guerra Fría. México, bajo la presidencia de Miguel Alemán, iniciaba un fuerte desarrollo en sentido capitalista, a la vez que se ampliaba el viraje político de derechización—y, por tanto, de alejamiento del cardenismo—que ya se había registrado en el gobierno anterior. Ciertamente, esto no afectó a la política exterior de México y, en particular, a su repudio del Estado franquista. Pero, ciertamente, con la Guerra Fría y la mano que Estados Unidos tendió a Franco, nuestras perspectivas de regreso a España se alejaban. Había que prepararse para un largo exilio al que no se le veía el fin. Mientras tanto, nuestros hijos crecían. La perspectiva de un largo exilio no entrañaba, en modo alguno, para nosotros, un abandono de nuestra actividad política, pero sí le daba —al menos en mi caso—mayor serenidad y mayor exigencia de racionalidad. Sentí por ello la necesidad de consagrar más tiempo a la reflexión, a la fundamentación razonada de mi actividad política, sobre todo cuando arraigadas creencias—en la "patria del proletariado"—comenzaban a venirse abajo. De ahí que me propusiera por entonces elevar mi formación teórica marxista y, en consecuencia, prestar más atención a la filosofía que a las letras. Volví por todo ello a Mascarones para estudiar la carrera de filosofía.

Dominaba entonces en la facultad la filosofía alemana, revitalizada por los filósofos españoles exiliados y, en particular, por la obra y docencia de Gaos, en cuyo haber hay que situar el impulso que dio a una serie de investigaciones sobre la historia de las ideas en México, encabezadas por los estudios de Leopoldo Zea sobre el positivismo. Existían todavía ciertos islotes de tomismo y, como un verdadero anacronismo, actuaba también

un grupo de aguerridos filósofos neokantianos, que concentraron su ardor polémico en Gaos, Xirau y García Bacca. La novedad en aquellos años—mediada ya la década—estuvo representada por la irrupción de varios jóvenes filósofos que constituyeron el grupo Hyperión. Encabezados por Zea y estimulados por el historicismo de Gaos, se dieron a la tarea de construir una "filosofía de lo mexicano" que era bien vista por la ideología oficial del régimen. Para construirla abandonaron la filosofía existencial alemana y buscaron su instrumental teórico en el existencialismo francés. Al grupo Hyperión aportaban su talento excepcional Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro. Con todos ellos mantuve un diálogo fecundo que me obligó a afinar mis herramientas filosóficas marxistas. El marxismo, en verdad, apenas si estaba representado en el profesorado de la facultad, con excepción de las clases de Roces en el Departamento de Historia y las de Eli de Gortari de lógica dialéctica en Filosofía, en la que fui ayudante desde 1952. Por cierto, De Gortari fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid. Con Gaos seguí durante cuatro años—en compañía de Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y otros—un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Con él aprendimos a leer a Hegel con el mayor rigor y paciencia, pero también aprendimos a burlar sus dificultades cuando el filósofo alemán las amontonaba de un modo idealista (es decir, artificialmente).

En 1955 obtuve la maestría de filosofía con la tesis "Conciencia y realidad en la obra de arte". En ella se reflejaba no sólo el estado de mi formación filosófica en aquellos momentos sino muy especialmente el lugar que ésta ocupaba en la filosofía marxista. Y mi situación era la siguiente: había avanzado un largo trecho en el conocimiento de la filosofía contemporánea—ajena u opuesta al marxismo—y cuanto más me adentraba en ella tanto más insatisfecho me sentía; pero, a su vez, cuanto más profunda era mi insatisfacción tanto más estrecho me resultaba el marco de la filosofía marxista dominante (la del *Diamat* soviético). Mi tesis de grado, sin romper aún con ese marco, pretendía encontrar respuestas más abiertas; sin embargo, esas respuestas se movían en definitiva en el cauce

de esa rama del *Diamat* que era—y es—la estética del "realismo socialista", a la que se remitían en México como en los demás países los teóricos, críticos, artistas y escritores que se consideraban marxistas. Y pocos eran por entonces los que podían saltar los muros de la "ortodoxia". Baste recordar a este respecto la demoledora crítica de que fue objeto José Revueltas en México al comenzar la década de los cincuenta. Su novela *Los días terrenales* fue vapuleada implacablemente por los "ortodoxos" en estética marxista.

Pronto mis ideas en el campo de la estética y, por tanto, los principios que yo defendía en mi tesis, fueron quedándose atrás. Por esta razón, decidí no publicarla. A pesar de ello, en un ensayo que publiqué en 1957 en *Nuestras Ideas*, revista del PCE, si bien yo proseguía el intento de abrir nuevas brechas en la roca inconmovible de la estética soviética, no acababa por romper el marco teórico "ortodoxo".

Sin embargo, de la práctica vendrían el estímulo y la exigencia de llevar esos intentos antidogmáticos hasta sus consecuencias más profundas. En 1954, nuestra organización del PCE en México, todavía bastante importante, se pronunció contra los métodos autoritarios y antidemocráticos del representante local del Comité Central. Ese mismo año asistí—como delegado de nuestra organización—al V Congreso que se celebró clandestinamente cerca de Praga. El conflicto iniciado el año anterior se había ido agudizando, mientras tanto, hasta desembocar en un abierto enfrentamiento entre la organización de México y el Buró Político. En 1957, el BP consideró que el conflicto no podía prolongarse más y, por este motivo, tuvimos varias reuniones con la máxima dirección del PCE en París. En estas reuniones la voz cantante por ambas partes la llevábamos Fernando Claudín y yo. El conflicto se resolvió de acuerdo con la aplicación habitual de las reglas del "centralismo democrático": sometimiento incondicional de la organización inferior al centro. En este conflicto estaban ya, *in nuce*, todos los problemas—dogmatismo, autoritarismo, centralismo, exclusión de la democracia interna, etcétera—que reclamaban una solución nueva en el movimiento comunista mundial. La vieja solución dada a nuestro conflicto afectó seriamente a mi actividad práctica, mili-

tante; desde entonces prometí ser sólo un militante de filas y consagrarme sobre todo a mi trabajo en el campo teórico. Más que nunca se volvía imperioso para mí repensar los fundamentos filosóficos y teóricos en general de una práctica política que había conducido a las aberraciones denunciadas en 1956 en el XX Congreso del PCUS y que muchos militantes nuestros—guardando las debidas proporciones—habían vivido y sufrido en carne propia. Pero no todo fue política directa en mi viaje a Francia de 1957. Aproveché la oportunidad para encontrarme con mi padre y con mis hermanos Ángela y Gonzalo, a los que no veía desde hacía casi veinte años. Nos citamos en San Juan de Luz, junto a la frontera francesa, y fue en verdad un encuentro triste y emocionante. Mi padre, consumido física y mentalmente, acusaba claramente los largos años de reclusión y de trato humillante en el presidio militar de Santa Catalina en Cádiz. Nos despedimos tras dos días de convivencia; al alejarse en el andén la figura de mi padre—desde el tren en marcha—, estaba yo seguro de que se alejaba para siempre. Efectivamente, murió algunos años después y ocho antes de que yo pisara de nuevo tierra de España.

VII

La experiencia personal acumulada en mi práctica política junto con la que pude conocer, hacía ya largos años, desde fuera pero cerca del Partido Comunista Mexicano, me predisponían a adoptar una nueva actitud teórica y práctica. Toda una serie de acontecimientos me llevaron a adoptarla efectivamente: las revelaciones del XX Congreso del PCUS, en un primer momento; el impacto de la Revolución cubana, que rompía con esquemas y moldes tradicionales, después, y, por último, la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia. En un proceso gradual, que arrancaba de finales de la década de los cincuenta, me vi conducido no ya a buscar cauces más amplios en el marco del marxismo dominante, sino a romper con ese marco que no era otro que el de la visión estaliniana del marxismo, codificada como "marxismo-leninismo". Desde entonces me esforcé por abandonar la metafísica materialista del *Diamat*,

volver al Marx originario y tomar el pulso a la realidad para acceder así a un marxismo concebido ante todo como filosofía de la praxis.

Las circunstancias anteriores, unidas al mejoramiento de mi situación docente al ser nombrado, desde enero de 1959, profesor de tiempo completo de la UNAM, me permitieron disponer de cierto tiempo libre para la investigación. Fue así como pude iniciar, con el estímulo de mis cursos y seminarios de estética, filosofía de Marx, filosofía política y filosofía contemporánea, y amparándome en la libertad de cátedra y de investigación que siempre ha dominado en la UNAM, un avance cada vez mayor hacia un pensamiento abierto, crítico, guiado por estos dos principios del propio Marx: "dudar de todo" y "criticar todo lo existente". Naturalmente, dentro de este "todo" cabían no sólo Lenin, sino el mismo Marx y, muy especialmente, lo que se teorizaba o practicaba en nombre de Marx y Lenin. De este modo, aprovechando las condiciones favorables que la UNAM ofrecía en la enseñanza y la investigación, así como la libertad que, en las circunstancias antes mencionadas, me había conquistado como marxista, pude realizar en México—desde hace casi un cuarto de siglo—la obra que, en mi patria, durante largos años se habría hecho imposible.

El primer fruto que aportaba a ella fue el ensayo que publiqué en 1961 con el título de "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx". En él postulaba nuevas alternativas a la estética marxista a partir de la concepción del trabajo de los *Manuscritos del 44* de Marx. Este texto fue acogido con vivo interés en la naciente Cuba revolucionaria y dio lugar a la primera invitación que recibí para visitar la isla y que me deparó, entre otras satisfacciones, la de conocer personalmente al *Che* Guevara. Mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx* (1965), en el que desarrollaba las posiciones teóricas apuntadas, se benefició de las primeras experiencias artísticas y de la política cultural de la nueva Cuba, a la vez que—al reeditarse allí—contribuyó en cierta medida a impulsar el rumbo abierto, plural, antidogmático de su política artística. Al año siguiente obtuve el doctorado en filosofía con mi tesis "Sobre la praxis". El jurado con el que tuve que vérmelas estaba formado por Gaos (como director de la tesis) y los doctores Roces, Villoro, De Gortari y Guerra. Fue un examen, con el

salón atiborrado de estudiantes y profesores, que puede caracterizarse por dos hechos: primero, su duración (tiene en este aspecto, hasta ahora, el récord en la UNAM) y, segundo, por la dureza de las réplicas de los jurados, que convirtieron el largo examen en una verdadera batalla campal de ideas. De mi tesis surgió la obra mía que yo considero fundamental, *Filosofía de la praxis* (1967), profundamente revisada y ampliada en la última edición (1980). En ella se cristaliza—sobre todo en los aspectos filosóficos y teórico-políticos—el punto a que ha llegado mi visión del marxismo. Mi actitud crítica hacia otras concepciones de él, y en particular hacia la interpretación cientifista, althusseriana, se pone de manifiesto en mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Y a mi preocupación constante por esclarecer la verdadera naturaleza del pensamiento marxiano responde mi *Filosofía y economía en el joven Marx (Los manuscritos del 44)*.

En todo el esfuerzo teórico que he desplegado desde la década de los sesenta y que se ha puesto de manifiesto en mi actividad docente y en los cerca de 20 libros publicados, no puedo dejar de reconocer el estímulo que ha representado para mí el interés de los estudiantes de nuestra Facultad y, en particular, el de los atraídos por el marxismo. En la forja de este interés hay que destacar el parteaguas que significó en México el movimiento estudiantil del 68, al que nos sumamos la mayor parte de los profesores. Este movimiento que conoció la ocupación militar de la Ciudad Universitaria y la masacre de la Plaza de Tlatelolco, tensó hasta límites insospechados la capacidad de lucha de los estudiantes, hasta quebrantar, como nunca se había quebrantado, los cimientos del sistema. Aunque fue aplastado, el movimiento cambió la fisonomía política del país y desde entonces la Universidad Nacional ya no fue la misma. El marxismo, con su filo crítico y antidogmático, se convirtió en una de las corrientes más vigorosas del pensamiento en las instituciones de la UNAM, especialmente en el área de humanidades. Ya en el prólogo a la edición de mi *Ética*, en España, subrayaba yo cómo mi libro se vio estimulado en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil que dio lecciones no sólo de política, sino de moral. Por mi

vinculación con él y por mis nexos personales con muchos de sus protagonistas tuve satisfacciones como la de ver a mis alumnos incorporados activamente a él y, con ellos, a mi ayudante Roberto Escudero, uno de los dirigentes más lúcidos y abnegados de aquella lucha, pero también tuve la pena de ver cómo la ola represiva alcanzaba a mi viejo colega y amigo Eli de Gortari, injustamente encarcelado, y a mi hijo Juan Enrique, que sufrió en carne propia todo el horror de la noche de Tlatelolco.

VIII

Conclusión

Al cabo del largo trecho recorrido, que abarca—si se toma en cuenta la fecha en que ingresé en la JC de España—ya más de medio siglo; al cabo de más de 30 años de actividad en la UNAM (en la que entré como simple profesor ayudante para ser hoy profesor emérito) y, finalmente, al cabo de los 20 años en que he ido dejando en libros y publicaciones diversas los frutos de una producción teórica desde un punto de vista marxista, no puede uno escapar a la tentación de hacer un balance de los ideales que inspiraron todo ello en el arco del tiempo que se extiende entre un ayer lejano y el hoy en que vivimos: un balance que cubre mis años españoles de la preguerra y la guerra civil, los años de un largo, larguísimo exilio en México y, finalmente, estos años últimos en los que cancelado objetivamente el destierro y decidido a permanecer aquí el resto de mi vida, lo decisivo—como he dicho en otro lugar—"no es estar—acá o allá—, sino cómo se está". Y mi balance es éste:

Muchas verdades se han venido a tierra; ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo—vinculado con esas verdadesy con esos objetivos y esperanzas—sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo—no obstante lo que en él haya de criticar o abandonar—sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están con-

vencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy como ayer no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles, no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, hemos anhelado.

23 de mayo de 1985

* Se refiere al breve escrito “Mi obra filosófica”, de 1978.

UNA VIDA EN LA UNAM*

Quiero que mis primeras palabras expresen mi más profundo agradecimiento a los organizadores de este coloquio y, en primer lugar, a la directora de nuestra facultad, doctora Juliana González, por haberme convertido, con esta mesa redonda, en centro de la atención de los distinguidos colegas y entrañables amigos, Luis Villoro, Bolívar Echevarría, Víctor Flores Olea y Gabriel Vargas, a los que por su participación y generosos juicios, que me abruman y sonrojan un poco, expreso también mi más sincero agradecimiento.

Ciertamente hay en sus intervenciones la marca de la amistad y del sano compañerismo, pero esto no empaña la seriedad, objetividad y espíritu crítico—en Villoro abierto y manifiesto—con que se han ocupado de mi obra. Por lo que toca a la crítica, recordaré que alguna vez he dicho, parafraseando la famosa sentencia de Ortega y Gasset: “La claridad es la cortesía del filósofo”, que la crítica es la cortesía del filósofo. Pero, sin dejar a un lado los elementos críticos de las intervenciones que hemos escuchado y sobre los cuales habré de volver en otra ocasión—como he vuelto en dos polémicas públicas e impresas con Luis Villoro—, he pensado que mi participación en esta mesa debiera situarse en el marco general que se fijó por los organizadores del coloquio “Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras”. Y como prácticamente mi labor docente y de investigación a lo largo de 42 años forma parte de esos 70 años de vida de la facultad, trataré de situarme dentro de ese marco general. Y, ciertamente, creo que esto se justifica plenamente porque tanto lo que he profesado como lo que he investigado en esos años es inseparable de nuestra facultad, aunque la academia—precisamente por el tipo de filosofar que he asumido—no ha llenado por completo mis preocupaciones filosóficas vitales. No obstante esto, y por todo lo anterior, enmarco lo que voy a exponer con el título de “Un emérito y su facultad”.

Y empiezo mi exposición recordando que llegué a México a bordo del *Sinaia* el 13 de junio de 1939, a consecuencia de una guerra civil que es la forma más violenta y cruel—y por tanto más costosa en términos humanos—de tratar de resolver conflictos políticos y sociales. Tuve la fortuna—que desgraciadamente la enorme mayoría de los republicanos derrotados militarmente por el fascismo no pudieron tener—de poder acogerme a la generosa hospitalidad que brindaba el gobierno mexicano, encabezado por el siempre inolvidable, para nosotros, general Lázaro Cárdenas. Llegué, pues, a México como exiliado político y sin considerarme, por tanto, parte del exilio filosófico constituido por hombres con una obra ya reconocida—aunque aquí la ampliarían fecundamente—como José Gaos, Joaquín Xirau, Gallegos Rocafull, Eugenio Ímaz y Eduardo Nicol. Precisamente en nuestra facultad, allá en Mascarones, dejarían honda huella y la vasta proyección en la docencia, la investigación y la difusión filosófica que la doctora Juliana González recordaba con justo aprecio el día de la inauguración de este coloquio. Yo no formaba parte del ilustre contingente de filósofos españoles exiliados no sólo porque—como es el caso también de Ramón Xirau—, por razones de edad—a diferencia de nuestros compatriotas mayores que llegaron a México ya formados—, Ramón y yo no sólo no teníamos una obra, sino que carecíamos de la formación filosófica que habríamos de recibir en el país que nos acogía. Justamente aquí iniciamos nuestros estudios filosóficos, obtuvimos los grados académicos correspondientes, ejercimos por primera vez la docencia y publicamos toda nuestra obra. Pero, en mi caso personal—ya Xirau habló hace unos días del suyo—, no sólo no estaba formado filosóficamente—a diferencia de las figuras filosóficas que hemos nombrado—, sino que ni siquiera estaba definida mi vocación filosófica. Mis vocaciones, ya desde antes de la Guerra Civil, eran otras: la poesía y la política (y ésta no como objeto de la teoría, sino como práctica). La vocación poética cristalizó en un libro primerizo, *El pulso ardiendo*, escrito en España en vísperas de la Guerra Civil, que habría de publicarse ya en el exilio, en Morelia. A mi vocación política respondía mi actividad militante en las Juventudes Socialistas Unificadas, de cuyo órgano central, *Ahora*, fui director en Ma-

drid durante la guerra. En el exilio reanudé mi actividad política e incluso desde aquí salí para participar en 1954 en un congreso comunista clandestino cerca de Praga. Como vemos, en esos años primeros del exilio, la filosofía no se contaba entre mis preocupaciones principales. Sin embargo, no estaba totalmente sustraído a ella. En Madrid, el año anterior a la guerra, había entrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, después de pasar el pavoroso examen de ingreso, que imparcial pero implacablemente presidía José Gaos. Seguí varios cursos de filosofía de Ortega y Zubiri, aunque también de literatura con Montesinos, cursos todos ellos excelentes, que sin embargo no me arrancaron del terreno literario en que me sentía más a gusto.

Durante los dos primeros años del exilio permanecí fiel a mis vocaciones originarias, con mi actividad política partidaria, por un lado, y mi participación en el comité de redacción de la revista *Romance*, por otro. Pero la oportunidad que se me da de dar clases de filosofía, a nivel de bachillerato, en Morelia, imprimió un sesgo nuevo y decisivo a mi vida intelectual. Ciertamente, los cerca de tres años (1941-1943) que pasé en aquella bella y serena ciudad ejerciendo la docencia, no sólo despertaron y afianzaron en mí una nueva vocación y me proporcionaron el bagaje filosófico del que carecía, sino que me permitió—dada la irradiación cultural del Colegio de San Nicolás de Hidalgo en aquellos años—ponerme en contacto con los filósofos mexicanos más eminentes de entonces: Antonio Caso, Samuel Ramos y Eduardo García Máynez, así como con los filósofos exiliados de la talla de José Gaos, Joaquín Xirau, Eugenio Ímaz y Juan David García Bacca, profesor huésped durante varios meses en la Universidad Michoacana. Aún recuerdo de su estancia nuestros paseos nocturnos por sus calladas alamedas, nuestras largas conversaciones y su paciencia infinita al leerme y explicarme, en una sorprendente y original traducción suya, el *Ser y tiempo* de Heidegger. Cerrado el capítulo moreliano, regresé al Distrito Federal con la idea de seguir en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM los estudios que la guerra había interrumpido hacía ya siete u ocho años. Pero, no obstante el bagaje filosófico que ya había acumulado, seguía pesando mi vocación literaria y, finalmente,

opté por la carrera de letras españolas. Y, al terminarla, a finales de los cuarenta, preparé mi tesis de grado sobre un poeta, Antonio Machado, que mucho admiraba y había conocido personalmente durante la guerra, pues por algunos meses yo fui el encargado de llevarle cada semana, desde el frente, los víveres que le obsequiaban los jefes—Enrique Líster y Santiago Álvarez—del Quinto Cuerpo del Ejército. Se trataba además de un poeta cuyo *alter ego*, Juan de Mairena, no dejaba de meditar filosóficamente. La tesis—que no llegué a terminar—versaba sobre "El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado".

Mi vocación literaria no sólo se manifestaba académicamente en mi asistencia a los cursos de la carrera en Mascarones, de los que recuerdo muy gratamente los excelentes de Julio Jiménez Rueda sobre el Siglo de Oro español y literatura mexicana; de Julio Torri, apenas audible, sobre la literatura española medieval, y de Agustín Yáñez sobre teoría literaria. Dicha vocación también se manifestaba en una práctica poética—en gran parte inédita hasta hoy—impregnada de nostalgia y esperanzas, que podría caracterizarse como una poesía de destierro, y no de "transtierro", de acuerdo con la conocida distinción de Gaos. Pero, al mismo tiempo, en aquellos años desplegaba yo una intensa actividad política en los medios exiliados, y particularmente entre los intelectuales, incluidos los filósofos, lo que me obligaba a confrontar las premisas marxistas de la política que yo defendía, y de mi visión de la cultura, con las liberales democráticas que dominaban entre ellos. La necesidad de poner a prueba mis ideas en este terreno y la comprensión del carácter limitado de los recursos teóricos de que disponía me llevaron a ahondar en principios y fundamentos que rebasaban las exigencias políticas e ideológicas inmediatas, y, de este modo, me encontré—burla burlando—en plena filosofía. Movido por esta necesidad, que se hermanaba con la de reflexionar sobre la racionalidad de la propia práctica política, y contando ya con el bagaje que había adquirido en Morelia, decidí seguir, al filo de la década de los cincuenta, la carrera de filosofía en nuestra facultad. De su profesorado formaban parte Caso, Ramos, García Máynez, Zea, De Gortari y Manuel Cabrera, junto con algunos tomistas rezagados y un grupo de aguerridos neokantianos.

Con ellos profesaban también los españoles Xirau, Gaos, García Bacca, Gallegos Rocafull y Nicol. Con excepción del que enseñaba Eli de Gortari, en su cátedra de lógica dialéctica, el marxismo no existía en absoluto en el Colegio de Filosofía. Debo aclarar que tampoco había existido para mí en la Universidad de Madrid, que yo había conocido en vísperas de la Guerra Civil. En nuestra facultad fui profesor ayudante de Eli de Gortari, que era para mí—como he dicho alguna vez—el primer profesor marxista "de carne y hueso" que yo conocía. Y llegué a sustituirlo durante varios meses, por un viaje suyo a Europa, dando un curso—el primero que impartí en esta facultad—sobre las relaciones entre lógica dialéctica y lógica formal. Creo que sobra recordar que el marxismo de entonces—década de los cincuenta—, como el que aún dominaría algunas décadas después, se encuadraba dentro de la versión institucionalizada que, como "materialismo dialéctico", se canonizaba en la Unión Soviética.

Mi formación filosófica se enriqueció notablemente en Mascarones dada la pluralidad filosófica—aunque sin rebasar su marco idealista—que se daba en la facultad. Dentro de ella hay que recordar el seminario—hoy casi mítico—de Gaos sobre la *Lógica* de Hegel, que duró varios años y en el que tuve como compañeros a Alejandro Rossi y a Fernando Salmerón. Pero mi formación filosófica se enriqueció, asimismo, no sólo con la academia estricta, sino también con los diálogos que, prolongando las clases, manteníamos fuera de las aulas en el café y en el bello patio del edificio de Mascarones. Acuden ahora a mi memoria los que sostenía con los jóvenes filósofos muy inquietos y bien preparados, que habrían de adquirir cierto renombre más allá de nuestro recinto académico. Me refiero a los integrantes del grupo Hyperión, uno de cuyos miembros de entonces más destacado está hoy aquí con nosotros, participando en esta mesa. Me refiero, por supuesto, a Luis Villoro. Los diálogos más frecuentes, y más fecundos para mí—todavía marxista autodidacta y "ortodoxo"—, fueron con los hyperiones Jorge Portilla y Emilio Uranga (al que por cierto nuestra facultad le debe un homenaje póstumo). Uno y otro sin ser adictos al marxismo, aunque buenos conocedores de él, se movían con inteligencia y agudo espíritu crítico en este terreno, y con sus objeciones en nuestros

diálogos ponían a prueba la consistencia de mis ideas. Con estos encuentros, así como con la literatura crítica que caía en mis manos, no sólo la de Sartre y Merleau-Ponty, sino también la de los jesuitas Gálvez, Bigo, Cottier y Chambre, y unidas a ella mis lecturas de marxistas irreverentes como Lukács, Pannekoek, Korsh y Bloch, fueron quebrantándose, ya a finales de la década de los cincuenta, los pivotes de mi adhesión a la versión institucionalizada, soviética, del marxismo. Pero fueron, sobre todo, los interrogantes que brotaban aquí de mi propia práctica política y los que se alzaban con el inesperado y sorprendente informe secreto de Jruschov en el XX Congreso del PCUS, los que me inspiraron la necesidad de superar la doctrina que justificaba esa práctica política, sus métodos de dirección y formas organizativas.

En el plano filosófico, la concepción del *Diamat* y su epistemología del reflejo se imponían también, como una deducción forzosa de sus tesis, en un campo que siempre me había atraído: el estético y literario. Y fue justamente en este campo donde se operó mi distanciamiento primero y mi ruptura después con el marxismo vigente. Sin embargo, todavía mi tesis de maestría en la facultad, "Conciencia y realidad en la obra de arte" (1956), sólo limaba las duras aristas de la doctrina estética soviética. Para dar cuenta de la experiencia estética universal—incluyendo el "decadente" arte de vanguardia—y superar la ideologización que esa doctrina llevaba a cabo, era preciso un nuevo enfoque. Y éste fue para mí el del arte como forma específica de praxis, o trabajo creador. Y este enfoque, cuya fuente encontraba yo en el joven Marx de los *Manuscritos de 1844*, lo desarrollé ya en un ensayo de 1961 y, sobre todo, en mi libro de 1965: *Las ideas estéticas de Marx*. En él trataba de poner de relieve el papel del arte como reducto de la creatividad en una sociedad enajenada; un arte que sólo adquiriría una dimensión social en una nueva sociedad superior, libre. Y en esa obra trazaba asimismo la situación del arte en las condiciones de hostilidad que le impone la mercantilización capitalista y, finalmente, sometía a crítica la lamentable doctrina del "realismo socialista". Pero antes de llegar mis ideas a los libros pasaban por la criba fecunda de su discusión en mis seminarios y clases. Aquí debo abrir un paréntesis pa-

ra decir lo siguiente: siempre me he esforzado en nuestra facultad por exponer mis ideas, pero sometiéndolas acto seguido a la prueba del contraste con las ajenas, de tal modo que la libertad de cátedra de que siempre disfruta el profesor en la UNAM se conjugue con la libertad del alumno de aceptarlas o rechazarlas, pero procurando poner en sus manos la información indispensable para que pueda ejercer esa libertad.

Cierro el paréntesis y vuelvo a mi trayectoria filosófica que, como he subrayado, es inseparable de mi paso por esta facultad y de las obras que han recogido sus frutos. Desde mis cursos, seminarios y publicaciones en el campo de la estética, se operó el viraje filosófico que di, primero en ese campo, y poco después—con mi tesis doctoral en 1966—con respecto al marxismo al concebirlo como "filosofía de la praxis". Esta tesis, reelaborada para su publicación, se convirtió en la obra del mismo título que marca un hito fundamental en mi vida filosófica, y significó la ruptura con el marxismo institucionalizado que dominaba en el llamado entonces "campo socialista", y aceptado acríticamente, fuera de él, por la izquierda de inspiración marxista. También dominaba en América Latina y, en consecuencia, en México. Su figura política y teórica más destacada era aquí Vicente Lombardo Toledano quien, como había quedado claramente de manifiesto desde su polémica con Antonio Caso, hacía suyo el marxismo ontologizante y positivista soviético. El predominio de ese marxismo en América Latina era tal que el enfoque vivo, creado por el peruano José Carlos Mariátegui en los años veinte, tan mal acogido por el buró latinoamericano de la III Internacional, permanecía en el olvido.

A mi distanciamiento y ruptura posterior con ese marxismo ideologizado contribuyeron no sólo las lecturas críticas y heterodoxas antes mencionadas, y los interrogantes que surgían de mi propia práctica política militante, sino también—y en alto grado—las revelaciones de Jruschov ya citadas y la victoria de la Revolución cubana, en la que ni el proletariado ni el partido tuvieron el protagonismo que les asignaba el marxismo oficial, lo que se convirtió en una verdadera anomalía teórica y política para los marxistas "ortodoxos". Pero lo que marcó decisivamen te mi ruptura fue la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia

y, en realidad, por el Ejército Soviético, que extirpó de raíz el intento de superar el falso socialismo, burocratizado y deshumanizado, con un "socialismo de rostro humano", como se decía entonces. Con esta brutal intervención, claramente se ponía de manifiesto que el viento del socialismo no podía venir del Este, y que era necesario pasar a la crítica de las sociedades del llamado "socialismo real", crítica que constituiría mi preocupación teórica central en la dos décadas posteriores.

Ahora bien, en el plano filosófico, todo ese proceso fue articulándose en torno a la comprensión cada vez mayor del papel central de la categoría de praxis. Primero, como ya hemos apuntado, con mis trabajos en el campo de la estética; después, en el propiamente filosófico con mi obra fundamental, *Filosofía de la praxis* (primera edición, 1967), y, más tarde, frente al teoricismo de Althusser, con mi libro *Ciencia y revolución* (1978). Finalmente, esta categoría constituyó el hilo conductor al abordar los problemas de la teoría y la práctica del socialismo que tuvieron su punto de partida en mis conferencias publicadas con el título *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1971).

Al hacer de la praxis la categoría central, entendida como actividad objetiva y subjetiva, teórica y práctica, por la cual el hombre transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo (Marx), ya en la primera edición de mi *Filosofía de la praxis* me oponía, partiendo de Marx, a las versiones ontologizante, cientifista y humanista abstracta del marxismo. En esa obra delimitaba también las formas de praxis y los niveles de ella, y me detenía, al abordar estas cuestiones, en la praxis política. Y aunque en el terreno filosófico, desde un materialismo praxeológico, sometía a crítica el marxismo ontologizante y objetivista de Lenin, no me desprendía aún de las tesis políticas leninistas, lo que sólo ocurriría en la segunda edición revisada y ampliada de la *Filosofía de la praxis* (1980).

A tratar de esclarecer la verdadera naturaleza del marxismo, anclándola en la praxis, he dedicado una serie de trabajos, entre ellos mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982), en el que trato de rescatar su sentido humanista, saliendo al paso del humanismo abstracto que se mece, sin tocar tierra, en el cielo de la especulación. También he dedicado el

libro, ya citado, *Ciencia y revolución*, a la reacción objetivista y cientifista althusseriana, muy influyente en los años setenta en nuestros medios, que reduce el humanismo de Marx a simple ideología. Desde finales de la década de los setenta hasta hoy, me he ocupado sobre todo de problemas de la filosofía política y social. Me he esforzado por encontrar respuestas a las cuestiones acuciantes que plantea la construcción de una sociedad en nombre del marxismo y socialismo, pero que, en realidad, desvirtúan o niegan uno y otro; una sociedad—la del "socialismo real"—que no corresponde al proyecto originario de Marx y que no puede caracterizarse como socialista, aunque se proclama a sí misma como tal. He abordado asimismo la cuestión pertinente e incisiva—sobre todo después del derrumbe de 1989—de cómo el proyecto socialista pudo convertirse en su opuesto, arrastrando con ello—al menos por ahora—a la idea misma de socialismo y dando lugar a que los ideólogos del capitalismo encuentren cierto terreno fértil para su exaltación de la economía de mercado y de la democracia liberal—o más bien, neoliberal—como única alternativa posible a los males vigentes, e incluso para proclamar el "fin de la historia", eufemismo con el que se quiere designar la "eternidad" del capitalismo.

Al cabo de este periplo, he llegado a la conclusión de que, no obstante el fracaso histórico de los proyectos de emancipación social (socialdemócratas o "marxistas-leninistas"), el socialismo sigue siendo necesario, deseable y posible, aunque no inevitable, pues la barbarie amenaza en sus formas más indeseables y modernizadas. Y porque es necesario, mientras subsistan las injusticias y desigualdades del sistema de explotación y dominación vigente, se hacen necesarias también las teorías que contribuyan a realizar el proyecto socialista de emancipación. Y, entre ellas, sin ser exclusiva, el marxismo, entendido como proyecto liberador, crítica de lo existente, conocimiento de la realidad social a transformar y vinculación con la práctica. Un marxismo que no sólo tiene que romper con el que, durante décadas, negó cada uno de esos aspectos sustanciales, sino que también tiene que reexaminar o abandonar, después de tomar el pulso a las nuevas realidades, algunas tesis básicas del marxismo clásico sobre la positividad del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, el

papel histórico central de la clase obrera, la exclusividad del interés de clase, así como los elementos deterministas y teleológicos de su concepción de la historia con su lastre eurocentrista. Y, sobre todo, tiene que rediseñar su proyecto de emancipación integrando en él: *a)* una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza en la que ésta deje de ser puro material u objeto de dominio y transformación; *b)* una concepción de las relaciones entre los hombres en verdaderas condiciones de libertad e igualdad, asociando indisolublemente socialismo y democracia, y finalmente, *c)* una visión de la sociedad futura en la que el individuo se afirme plenamente, pero viendo en la comunidad no un límite de su realización, sino la condición misma de ella.

No faltarán quienes—en nombre de un marxismo "puro"—se sientan recelosos ante este rediseño del proyecto originario de una nueva sociedad, no obstante que algunos de esos puntos pueden encontrar un aval en Marx. Sin embargo, no debe preocuparnos que ese proyecto pueda calificarse o no de marxista, si ya el propio Marx reaccionó, ante ciertas interpretaciones de su pensamiento, diciendo que él "no era marxista". Lo decisivo en una teoría que pretende contribuir a la emancipación necesaria y deseable es que sus cambios no invaliden los conceptos esenciales de ella, que son justamente los que le permiten contribuir—como teoría, cualquiera que sea su nombre—a esa emancipación; es decir, como proyecto liberador, crítica y conocimiento de lo existente y función práctica.

Y ésta es la conclusión final a la que llego en la trayectoria filosófica, iniciada primero como estudiante en España y después, ya en el exilio, como profesor e investigador en la universidad durante casi medio siglo. Una trayectoria que he podido seguir porque, como exiliado político, pude acogerme a la generosa hospitalidad que México me brindó y, con ella, la oportunidad de rehacer aquí mi vida, entregándome al quehacer filosófico. Pero, a su vez, una trayectoria estrechamente vinculada a esta facultad de la UNAM, cuyo setenta aniversario hoy conmemoramos. Una facultad en la que me he sentido a gusto por las condiciones de libertad de pensamiento y de cátedra que siempre se ha dado en ella; por la pluralidad filosófica que constantemente se ha puesto de manifiesto y por la

sensibilidad política y social mostrada ante los grandes acontecimientos y problemas nacionales, ayer ante el movimiento estudiantil del 68, y hoy con la declaración responsable de su Consejo Técnico para que se resuelvan pacíficamente y con justicia los problemas que han dado lugar al levantamiento zapatista de Chiapas. Una facultad, en suma, que me ha permitido realizar en México, por todas esas condiciones favorables, una obra que no habría podido realizar en las condiciones opresivas de mi patria de origen durante tantos largos años. Por todo lo cual, el homenaje que hoy se me rinde como profesor emérito, lo interpreto y acepto como un homenaje también a nuestra facultad.

1994

* Texto leído en el coloquio “Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras” (17-21 de enero de 1994) al final de la sesión “La facultad y sus eméritos”, consagrada a Adolfo Sánchez Vázquez.

EL IMPERATIVO DE MI FILOSOFAR

CONOCIDA ES LA DISTINCIÓN KANTIANA entre aprender filosofía y aprender a filosofar, que presupone la distinción entre filosofar como actividad y filosofía como su producto o resultado. Ciertamente, con su actividad propia, este sujeto u hombre concreto al que llamamos filósofo produce objetos que son las doctrinas, teorías, categorías o conceptos filosóficos. Cualesquiera que sean sus frutos, cabe distinguir esa actividad por el modo de insertarse en la vida misma del filósofo, ya sea como práctica especializada, profesional o académica, que se da sobre todo en los tiempos modernos (tal es el caso de Kant, Hegel o Husserl), ya sea a extramuros de la academia o del aula, como sucede con el filosofar callejero de Sócrates, el práctico-político de Marx o el mundano de Sartre.

Pero, como quehacer de uno u otro género, ¿qué es propiamente o qué significa filosofar? Digamos de entrada que semejante pregunta sólo se la hace el filósofo y que, por ello, no tiene analogía en otros campos, en los que quienes ejercen su actividad propia no se ven impulsados a cuestionarla. Así, el científico hace ciencia; el artista, arte; el político, política, sin que—en cuanto tal—se pregunte respectivamente, a un nivel reflexivo, qué significa hacer ciencia, arte o política. Insistimos: a nivel reflexivo, conceptual, porque es evidente que todo científico, artista o político tiene siempre cierta idea—o ideología—de su quehacer, que hace suya espontáneamente.

La pregunta del filósofo por el filosofar, como parte consustancial de su actividad, apunta a la naturaleza de ella, a su objeto, a su alcance y a sus efectos en la vida real. Y, con su respuesta, la deslinda de otras actividades humanas: científica, artística, moral, política o práctica. Pero preguntarse por esa actividad entraña tratar de responderla desde los productos en que se consuma. El filosofar de Hegel, Marx o Heidegger, por ejemplo, se objetiva en sus productos. Y así, con ellos y desde ellos, caemos en la cuenta de que Hegel filosofa para dar razón de todo lo existente y que, al

hacerlo, justifica como racional *su* realidad, el mundo humano en que vive y filosofa. Marx interpreta esa misma realidad, pero, al no justificarse racional y humanamente, la critica y llama a transformarla. Y Heidegger, en su filosofar, parte de la pregunta por el ser, y aunque en definitiva no da respuesta a ella, la pregunta le lleva a descalificar el mundo moderno —el de la razón, la ciencia y la técnica—porque en él el hombre se ha olvidado del Ser.

El filósofo expresa, pues, cierta relación con el mundo que, por su dimensión humana, entraña, a su vez, cierta relación entre los hombres. Pero, tomando en cuenta la tentación del filósofo a lo largo de su historia de hacer de la filosofía una ciencia radical o superciencia o, en el otro extremo, un saber vital puro o simple ideología, el modo de darse y manifestarse esa doble relación es histórica y, como tal, diversa y cambiante de acuerdo con la posición social e ideológica del filósofo. Sin embargo, entre los dos extremos hay algo común a todo filosofar: su carácter racional, reconocido con mayor o menor firmeza por el filósofo, pero nunca desmentido en la práctica. Pues, incluso cuando se niega a reconocerlo, tiene que echar mano para ello de la razón. Varía, pues, históricamente su actitud ante ella, desde la filosofía como ciencia radical, rigurosa o superciencia hasta el roman-ticismo filosófico; desde la confianza moderna en la omnipotencia de la razón hasta la pretensión irracionalista o posmoderna de descalificarla. Pero, en definitiva, filosóficamente, sólo la razón—ciertamente, también ella histórica—puede fundar su extensión o sus límites, su poder o su impotencia.

No nos proponemos ahora seguir las vicisitudes del quehacer filosófico que, objetivado en los más diversos productos, constituye la historia de la filosofía. Tampoco queremos descender, en este momento, al subsuelo histórico, social, en el que se gestan los distintos modos de hacer y usar la filosofía. Ni siquiera se nos ocurre acercarnos a la conciencia—más o menos transparente—que los filósofos han tenido históricamente de su propia actividad. Nos limitaremos a subrayar que filosofar es una actividad humana y, como tal, individual y transindividual (es decir, intersubjetiva, social y cultural) a la vez. Como actividad vivida y ejercida por un

hombre concreto—éste o aquel filósofo—toma cuerpo en determinados textos que, en su trama abstracta, conceptual, objetiva, parecen borrar las huellas del hombre que los produjo. Y, sin embargo, aunque esas huellas no puedan borrarse, incluso en la filosofía "como ciencia rigurosa", no es lo mismo preguntar por el filosofar de un filósofo que por su filosofía. De ahí la pertinencia de la distinción kantiana a que hacíamos referencia al comienzo, distinción con la que el acento se pone, sobre todo, no en la filosofía, sino en el filosofar. Lo cual entraña, a su vez, poner el acento en la aspiración, finalidad o intención con que el sujeto—el filósofo—produce cierto objeto, o ejerce su actividad.

Pero si se trata de preguntar por el quehacer propio de este hombre de "carne y hueso" o Fulano de Tal, como diría Unamuno, parece que lo más adecuado sería preguntar a quien o quienes viven esa experiencia, si es que ya no se han preguntado y respondido—como lo hizo Gaos casi obsesivamente—a sí mismos. Y si ello es así, ¿por qué no me pregunto yo a mí mismo por esa actividad, en la medida en que durante largos años—para bien o para mal—no he dejado de filosofar? Y la ocasión, que el proverbio la pinta calva, puede ser para mí el presente acto de investidura. Ciertamente, si el doctorado *honoris causa* que generosamente me otorga la Universidad Nacional de Educación a Distancia significa el reconocimiento de la dedicación de un filósofo a su actividad propia, ¿por qué no preguntar por ella a él, o hacer que él se pregunte a sí mismo? Con esta precisión: la pregunta no sería por el filosofar en general que se encarna, con sus diversos productos, en la historia de la filosofía, sino por *su* filosofar y por el lugar que tiene para él en su propia vida. Cierto es que la pregunta así dirigida, o autodirigida, no permitirá generalizar su respuesta, aunque sí ilustrar con ella cierto tipo de filosofar compartido con otros filósofos.

Pues bien, al volver la mirada sobre el camino recorrido por este filosofar, y sobre las piedras y los frutos a lo largo de ese camino, lo primero que quiero subrayar es la finalidad práctica, vital, a la que ha pretendido servir: transformar un mundo humano que, por injusto, no podemos ni debemos hacer nuestro. Sin desconocer la pesada carga de sospechas,

desencantos y deformaciones que hoy tiene el calificativo "marxista" de mi filosofar, lo sigo asumiendo para reafirmar mi adhesión al proyecto de emancipación, que constituye la razón de ser del marxismo originario. Al renovar esta adhesión en tiempos oscuros no sólo para ese proyecto, sino —al parecer—para toda empresa de emancipación—política, social e incluso moral—, no lo hago con la soberbia y jactancia de los que hicieron del marxismo, en décadas pasadas, una fe con todo y Biblia, ni tampoco con la humildad o tibieza impuestas, supuestamente, por los fracasos históricos, los himnos triunfales del neoliberalismo o las apostasías de los marxistas jactanciosos de ayer. Lo hago para reafirmar lo que hay de vivo en principios y valores, lo que, lejos de excluir, presupone la duda, la revisión y la crítica al ser contrastados con la práctica y la vida real.

Detenerse en las vicisitudes y modalidades de nuestro filosofar, así como en las obras en que se plasma, no es tarea que acometeré ahora, ya que sería tanto como mostrar el despliegue del entramado de filosofía y vida a lo largo de varias décadas. Sólo mostraré algunos trazos de un vasto cuadro cuyas primeras pinceladas se dan en la España de la preguerra y la Guerra Civil, y que se esboza y toma forma fuera de ella, en las condiciones generosas y favorables abiertas por el exilio en México. En el marco de este vasto cuadro, recordaré que en mi juventud española—década de los treinta—se conjugan una intensa vocación poética con una impaciente actividad política. Esta práctica política, que imponía una alta cuota de sacrificios a sus militantes comunistas, estaba bastante ayuna de teoría—como era tradicional en el movimiento obrero y revolucionario español—y cuando pretendía alimentarse de ella tomaba como brújula el marxismo, pero el dogmático y cerrado que dominaba en la III Internacional. Al reanudar mis estudios en el exilio mexicano, y ejercer por primera vez la docencia, se me fue revelando cada vez más, ya en la década de los cincuenta, el carácter asfixiante que, para la teoría y la práctica, tenía ese marxismo acartonado. Pero fue la vida real, desde la militancia misma, por un lado, y desde los acontecimientos reales que desmentían ese marxismo, los que me llevaron a tratar de rescatar con un espíritu ca-

da vez más abierto y crítico el proyecto originario de emancipación de Marx.

Desde entonces—década de los sesenta—y contando con las posibilidades que me ofrecía la Universidad Nacional Autónoma de México, mi empeño fue abriéndose paso en diversas campos temáticos: la estética, la filosofía, la ética, la teoría política y, en particular, la teoría del socialismo. Mi primera confrontación con el marxismo institucionalizado la libré con mi obra, de 1965, *Las ideas estéticas de Marx*, cuyo antecedente era un ensayo, publicado cuatro años antes, sobre las ideas estéticas marxistas en los *Manuscritos de 1844*. A partir del concepto de trabajo del joven Marx, desarrollaba yo la tesis del arte como forma específica de praxis, o trabajo creador, opuesta a la estrecha y unilateral del arte como reflejo, que inspiraba la estética soviética, sedicentemente marxista, del “realismo socialista”.

Esta ruptura en el plano de la estética se extendió poco después a un plano filosófico general al enfrentarme al marxismo ontológico, o metafísico materialista del *Diamat* soviético. Siguiendo una línea que podía advertirse en Marx y que, en nuestra época, continuaban el joven Lukács, Kosik y Gramsci, elaboré mi *Filosofía de la praxis* (primera edición de 1966) en la que ponía en primer plano no el problema metafísico de la relación entre el espíritu y la materia, sino el de la relación práctica, transformadora, del hombre—como ser de la praxis—con el mundo. Aunque ya en esta obra era evidente la ruptura con el *Diamat*, en la filosofía política seguía yo rindiendo tributo a las categorías políticas de Lenin, aunque depuradas de las aberraciones estalinistas. Pero, ya en la segunda edición (de 1980), esas categorías políticas, especialmente las de partido único y modelo leninista de partido, conciencia de clase importada desde el exterior, dictadura del proletariado, y otras, son sometidas a una crítica ya iniciada en trabajos anteriores, como *Del socialismo científico al socialismo utópico* y *Ciencia y revolución*.

En cuanto a la filosofía moral, mi *Ética*, de 1969, trataba de responder a las inquietudes de la juventud que, en 1968, en distintos países europeos y también en México, practicaba con su rebeldía una moral incom-

patible con la que predicaban los manuales al uso. Si en la estética el marxismo dogmático sólo cultivaba un realismo de vía estrecha, en la ética al absorber la moral por la historia y la política sólo ofrecía un verdadero erial. Tratar de colmar ese vacío, aunque fuera en un modesto grado, fue lo que me impulsó, atendiendo a un llamado de la juventud, a incursionar en ese terreno. Pero volvamos a la filosofía política. Sus temas fundamentales: el poder, la democracia, la libertad, el Estado y la sociedd civil, las relaciones mutuas de economía y política, no han dejado de preocuparme en todos estos años en relación con una experiencia histórica concreta: la que se ha dado en nuestro tiempo en nombre del socialismo, inspirada por el marxismo. O, más exactamente, por la interpretación suya que se autodenominaba “marxismo-leninismo”.

En el plano teórico-político, la realidad me imponía la necesidad de abordar la cuestión crucial de la verdadera naturaleza de las sociedades llamadas socialistas, que se ocultaba tras un espeso velo ideológico. A esa necesidad respondían mis textos de la década de los setenta y primera parte de los ochenta, en los que pretendía esclarecer la idea de socialismo, contrastándola con lo realmente existente. La conclusión a que llegué en ellos—conclusión que constituía un verdadero escándalo teórico y práctico para la izquierda en América Latina—era que se trataba de sociedades poscapitalistas, no socialistas, en las que la nueva clase que controlaba el Estado y el partido, la economía, la política y la cultura, bloqueaba el tránsito al socialismo, sin que—por su inmovilismo—permitiera alternativa alguna de cambio. Tal era el punto de vista que mantenía hasta que, en 1985, se produce el intento de reforma que se conoce como *perestroika*. Hoy sabemos muy bien que esta reforma, lejos de enderezar hacia el socialismo lo que estaba bloqueado, ha conducido al derrumbe del “socialismo real”, arrastrando con él la credibilidad en el proyecto socialista, así como la del marxismo con que se arropaba la justificación ideológica de lo que se presentaba como la realización de ese proyecto.

Ante ese derrumbe y el desmoronamiento de ideas, principios y valores socialistas, los marxistas que no renuncian a ellos ni rehúyen la crítica y la autocrítica, estamos obligados a tratar de responder a una serie de

cuestiones teóricas que se han vuelto vitales. Y, entre ellas, estas dos: ¿cómo pudo construirse, en nombre de un proyecto de emancipación, un nuevo sistema explotador y opresor? ¿Cuál es la relación entre el marxismo—como proyecto y teoría—y la práctica histórica del "socialismo real"? A la primera cuestión, que ya me inquietaba desde antes de la *perestroika*, traté de hallar una respuesta, antes y en el curso de la reforma gorbachoviana, en varios escritos: "Ideal socialista y socialismo real", "Marx y el socialismo real", "Reexamen de la idea de socialismo", "Marxismo y socialismo, hoy" y, más recientemente, en el titulado "Después del derrumbe".

No volveré ahora sobre mi respuesta a la cuestión planteada en esos textos, aunque sí deseo subrayar la importancia no sólo teórica, sino vital, que para mí tenía—y tiene—abordar esa cuestión. Se trataba—y se trata—nada menos que de rescatar la necesidad y deseabilidad de una alternativa social al sistema de dominación y explotación en que vivimos, auque los tiempos que corren son bastante sombríos para ella. Después del derrumbe del "socialismo real", y a la vista de los viejos y nuevos horrores del racismo, la xenofobia, el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y el neocolonialismo, un mundo más libre, más justo, más bueno sigue siendo más necesario y deseable que nunca. No ha perdido, pues, vigencia, la famosa tesis de Marx: "[…] de lo que se trata es de transformar el mundo". Vigencia, pues, de su necesidad y deseabilidad, sin que nada garantice que esa transformación radical se cumpla inevitable-mente. Por ello, ante las recientes lecciones de la historia y las inciertas perspectivas que alimentan, cabe preguntar también: ¿por qué empeñarse en esa transformación y no dejar las cosas como están? La pregunta provoca una respuesta que rebasa la dimensión política, a saber: porque este mundo es injusto, y la injusticia no debe aceptarse. Se trata de transformar lo que es, no sólo porque todavía no es, sino porque debe ser. La política tiene que impregnarse de un contenido moral que impida reducirla a una acción instrumental. Aquí, como en otros campos, cuenta la eficiencia, pero no por sí misma, sino por los valores y fines que la inspiran. Y cuenta para que éstos no sean sólo el reino de lo imposible o lo

irrealizable. De ahí la necesidad de recurrir a todo lo que—sin contradecir esos fines y valores—pueda contribuir a su realización.

Con la cuestión tienen que ver los intentos actuales de deducir el fin del marxismo de una práctica histórica: la que se ha derrumbado. Para ello, no se duda en recurrir a la tesis marxista de la unidad de la teoría y la práctica. Pero, al hacerlo, se pasa por alto: *1)* que no se puede deducir la realidad de la idea sin caer en el más craso idealismo; *2)* que el fracaso histórico en la realización del proyecto socialista no lo anula como tal, aunque sí descalifica el empeño en realizarlo, contra la historia misma, cuando por faltar las condiciones necesarias para ello se recurre a medios no sólo inadecuados sino opuestos a los fines y valores socialistas. El reconocimiento de que la experiencia histórica del "socialismo real" arruina la ideología "marxista-leninista", que la inspiró y justificó, no echa por tierra el marxismo vivo, crítico, que sigue respondiendo a la necesidad de realizar un proyecto de emancipación social, humana, sobre la base del conocimiento y la crítica de lo existente, de la atención vigilante a las condiciones históricas necesarias, y de la utilización de los medios adecuados a sus fines y valores.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿qué significa filosofar?, respondamos que, en nuestro caso, significa cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación. Por su naturaleza teórica, esa relación no cambia efectivamente nada, aunque cumple la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de la necesidad de esa transformación. Y éste, y no otro, es el sentido de la *Tesis XI* (de Marx) *sobre Feuerbach*, en la que su aforismo —"de lo que se trata es de transformar el mundo"—adquiere una dimensión moral. Por otro lado, no hay que entender esa *Tesis* como si la teoría y la práctica pudieran separarse, atribuyendo a Marx la peregrina idea de que, ante la impotencia de la teoría, habría que darlo todo a la acción. Por supuesto, no se trata de decir adiós a la teoría, ni tampoco de negar a filosofías no marxistas su intervención en la transformación del mundo, en una dirección u otra. En verdad, toda filosofía tiene efectos prácticos, aunque su finalidad—al producirla—haya sido puramente teórica. Pero lo

distintivo en Marx es poner en primer plano esa finalidad práctica, vital, que, como hemos subrayado, conlleva el imperativo moral de transformar el mundo que, para el filósofo, se convierte en el propio de poner su filosofar en concordancia con esa finalidad.

Y éste es el imperativo que he asumido con mi filosofar. El alto y honroso grado de doctor *honoris causa* que me otorga la Universidad Nacional de Educación a Distancia no sólo significa para mí el reconocimiento generoso de una obra, sino un vigoroso estímulo para seguir ateniéndome, al filosofar, a ese imperativo.

Enero de 1993

SEGUNDA PARTE
LITERATURA

EL "SUEÑO" METÓDICO DE SOR JUANA

TODO EL MUNDO CONVIENE EN RECONOCER el profundo contenido filosófico del poema de sor Juana *Primero sueño*. Pero, ciertamente, en ese poema campea una actitud que va mucho más allá de una azorada e inocente incursión en la filosofía.

No se trata, evidentemente, de un poema en el que podamos rastrear ese contenido filosófico que, soterrado, subyace en el estrato más hondo de toda verdadera poesía, aunque el poeta no siempre se percate de ello. Ni se trata tampoco de un poema filosófico de los que la historia universal de la literatura nos ofrece sobrados ejemplos y de los que, si se exceptúan los poemas del alborear de la filosofía griega—de Parménides, Jenófanes y Heráclito—, casi siempre se encuentran ausentes la buena poesía y la gran filosofía.

Sor Juana no es filósofa. Lo que la acucia fundamentalmente es expresar, en término poéticos, su rica experiencia humana, y el ansia de saber, la inquietud por rasgar los velos del mundo de su época, constituyen, como es sabido, un ingrediente esencial de esa experiencia humana.

Pero esa experiencia, ese anhelo de claridad no se contenta con vagas intuiciones. Sor Juana, llevada de su ansia de saber, pone pie en el viejo continente aristotélico-tomista al mismo tiempo que percibe el oleaje, todavía incierto, de la Modernidad.

Esto quiere decir que el terreno en el que están arraigadas sus ideas es el de la tradición aristotélico-tomista. Lo cual no tiene nada de extraño dado que era el pensamiento dominante en su época por más que con Sigüenza y Góngora, con Kino y el jesuita Kircher le llegaran tímidas ráfagas del poderoso viento cartesiano. Y decimos tímidas ráfagas porque a pesar de que el pensamiento de Descartes, que vive en la primera mitad del siglo XVII, aparece pujante, en tiempo de sor Juana—segunda mitad de dicho siglo—, las paredes del edificio novohispano dejan pocas rendi-

jas para la penetración de dicho pensamiento. Y no es casual que esas rendijas tarden todavía algún tiempo en convertirse en brechas.

El pensamiento de Descartes pone en primer plano la importancia de la razón humana en la investigación de la naturaleza y en la persecución de la verdad. Por ello, tenía que enfrentarse, más o menos abiertamente, con la teología y la escolástica tradicionales que rebajaban el poder de la razón humana.

Descartes estaba plenamente convencido del poder de la razón, de su capacidad de penetrar ilimitadamente en los secretos de la naturaleza. Al pensar así, en los momentos en que el capitalismo se desarrolla triunfalmente en los Países Bajos e Inglaterra, expresaba los intereses de una nueva clase social—la burguesía—que irrumpía llena de vigor y confianza en sus propias fuerzas, ansiosa de tomar en sus manos la dirección de la historia.

Era natural que en los países donde el capitalismo no se había desarrollado tan intensamente o en aquellos donde la estructura social se enmarcaba todavía en relaciones feudales o semi-feudales, el pensamiento de Descartes encontrara la más firme resistencia. En nombre de la defensa de los principios y valores de las viejas relaciones sociales se combatía encarnizadamente la concepción filosófica moderna, expresada por el pensamiento cartesiano.

Con todo, la segunda mitad del siglo XVII, en que transcurre la vida de sor Juana Inés de la Cruz, conoce una amplia difusión de las ideas modernas, no sólo en los países más desarrollados desde el punto de vista capitalista, sino también en otros que iban a la zaga de ellos.

Por lo que a esto se refiere, España y sus colonias permanecen todavía en una oscuridad apenas rasgada por las luces de los eclécticos: Tosca y Feijoo en España, y Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz en la Nueva España. La presencia pujante, vigorosa del pensamiento cartesiano, de las ideas modernas, tardará todavía un siglo en manifestarse en los medios novohispanos.

Y no podía ser de otra manera si se toma en cuenta la preocupación que las nuevas ideas causaban en el ánimo de los representantes ideológicos de las viejas relaciones sociales. En 1663, todas las obras de Descartes fueron puestas en el "Índice de libros prohibidos". Y no sólo en España y sus colonias la difusión del pensamiento cartesiano encontraba duras resistencias, sino en la propia Europa. En 1671, un decreto de Ludovico XIV prohibía la enseñanza de la filosofía de Descartes en los establecimientos de enseñanza superior. Es decir, por los años en que Sigüenza y Góngora dejaba penetrar su pensamiento por los renovadores aires cartesianos y en que sor Juana Inés de la Cruz acusaba inequívocamente sus inquietudes por las ideas modernas, en la patria misma de Descartes la débil burguesía francesa tenía que plegarse todavía, en el terreno ideológico, a los dictados del absolutismo.

Hemos bosquejado este rápido cuadro para que aquilatemos, en su verdadero alcance, las inquietudes modernas de sor Juana, teniendo presente qué era lo que, en verdad, con la aparición de las nuevas ideas modernas, estaba en juego. Sería excesivo presentar a sor Juana como abanderada de la Modernidad en la Nueva España. Ya hemos dicho—y volvemos a repetirlo—que su pensamiento estaba enraizado en la tradición aristotélico-tomista que las nuevas ideas pretendían socavar. Sin embargo, esta tradición no es para ella una camisa de fuerza en la que se ahogara todo intento de respirar los aires que el pensamiento moderno traía. Por otra parte, sor Juana vive todavía en una época fronteriza, en la que modernidad y tradición se dan la mano sin encontrarse todavía, por lo que toca a la Nueva España, separadas por un abismo. En sor Juana ambas corrientes penetran su pensamiento. Las ideas modernas son para ella un sesgo nuevo en el pensamiento, pero sin cortar las raíces con la tradición. En este sentido, la renovación presente no puede significar la ruptura con el pasado, sino la fructificación plena, vigorosa, de simientes que ya estaban germinando.

Y ahora, circunscribiéndonos a *Primero sueño*, tratemos de rastrear los elementos filosóficos del poema y su filiación tradicional y moderna.

EL SUEÑO COMO ESTADO DE LUCIDEZ

El poema nos ofrece una visión del universo en sueños. El mundo se nos aparece cuando el sueño se ha apoderado de todo. Y es en el sueño precisamente donde el entendimiento humano lo conoce y se muestra lúcido al captarlo.

¿Qué sentido tiene todo esto? Como es sabido, no es la prime-ra vez que un poeta sueña o finge soñar para darnos su visión del mundo. El sueño tiene viejas raíces en la poesía. De sueños está llena la poesía, sobre todo la del surrealismo.

Pero, ¿qué es lo que busca, en general, el poeta en el sueño? Busca las llaves del acceso a una nueva realidad o, mejor dicho, de la verdadera y plena realidad. Para los románticos vivir es soñar. Con el sueño la realidad gana en riqueza y profundidad. Con el surrealismo, el territorio del sueño crece hasta ahogar el de la vigilia. La vigilia es el dominio de la conciencia, de la inteligencia. El sueño es el reino de la subconsciencia, en el que la acorralada razón deja que se manifieste plena y tumultuosamente la vida. Es un reino que desconoce la claridad y la medida de la inteligencia. Paralizada ésta, irrumpe todo el mundo de la subconsciencia, aprisionado hasta entonces por los grilletes de la lógica.

Con el sueño la conexión lógica salta hecha pedazos y se oscurece el mundo de la razón. Pero lo que bajo el dominio de la razón es desorden, caos, confusión, surge a una nueva luz, a una nueva vida: a la vida que soterrada y oprimida yacía en el fondo del alma.

Para un clásico, como Argensola, el sueño es “imagen espantosa de la muerte”, mundo o trasmundo en el que el hombre se aproxima a su condición mortal y, por ello, desagradable. Para sor Juana, inserta en la tradición literaria del barroco español, el sueño es también “imagen de la muerte” y, como ésta, igualitaria fuerza que a todos domina.

> […] cobarde embiste y vence perezoso
> con armas soñolientas,
> desde el cayado humilde el cetro altivo
> sin que haya distintivo
> que el sayal de la púrpura descienda…[1]

Pero el sueño no es caos, sino orden. No es oscuridad, sino lucidez; no es afanoso abordaje del alma por los agitados pobladores de la subconsciencia, sino claridad, meridiana claridad de la conciencia. En el sueño el alma se sosiega, se serena, lejos de la turbación, del ajetreo de la vigilia. He aquí una inversión radical de la concepción tradicional del sueño. El sueño da lo que la vigilia niega: lucidez. La claridad y distinción que el pensamiento moderno busca, quedándose a solas con la conciencia, sor Juana las encuentra en el sueño, en esa región tradicionalmente oscura en la que calla la conciencia.

Ahora bien, ¿por qué sor Juana—en el poema de más arranque filosófico que nos ha dejado, dándonos su visión del mundo y su concepción del conocer mismo—hace que la lucidez de la conciencia emigre de la vigilia al sueño? ¿Por qué cancela la vieja concepción del sueño como mundo o estado en que se apaga la luz de la conciencia, o de la razón, y nos sumerge en él, precisamente, para exaltar la luz, la claridad de la razón misma?

En la entraña de todo esto hay una preocupación moderna, que envuelve una nueva actitud ante la realidad misma. Para la filosofía tradicional, la realidad está ahí, dada, sin que quepa duda alguna acerca de ella. Y esta vida terrena, cotidiana está ahí también con toda su consistencia. Aunque esta vida podrá ser transitoria o antesala de otra más plena y alta, como escalón temporal que lleva a la eternidad, ella es vida y no sueño, es realidad plena, no ilusión o espejeante y huidiza realidad.

Así pues, el dilema realidad o sueño, realidad e irrealidad no tiene sentido. Se trata de dos realidades, aunque con diversa consistencia. Cuando Calderón de la Barca se plantea el problema de si la vida es sueño, o cuando Shakespeare dice que "estamos hechos de la madera de los sueños", se está minando la confianza ingenua del realismo aristotélico al invertir el orden tradicional realidad-sueño. En sor Juana, el problema se plan-tea en otros términos. Ya no se trata de si la vida es vida o sueño o si el sueño es la verdadera realidad, una realidad más alta que la vida misma. Se trata del problema de si el sueño es un estado de confusión o estado de lucidez. Pero, ¿por qué pone sor Juana la lucidez en el sueño?

Pues en la vigilia los sentidos nos engañan, y la inteligencia, limitada por los sentidos, no puede captar la esencia verdadera de las cosas. En el sueño, el alma, libre de la actividad de los sentidos, está más cerca de la esencia de las cosas que en la realidad misma. Sor Juana se aparta de las cosas para estar más cerca de ellas, de su esencia, de su verdad. Es lo mismo que ha hecho Descartes, pero por otra vía. También Descartes se aleja de las cosas, las pierde de vista para luego retornar a ellas, iluminándolas con la clara luz de la razón.

En sor Juana la realidad se rescata desde el sueño; en Descartes, desde la razón. En uno y otro caso tenemos una actitud de cautela, cuando no de desprecio hacia los datos de los sentidos. En ambos casos, la misma exaltación del poder de la razón. Sor Juana encuentra este poder plenamente desplegado, cuando los sentidos se adormecen, en el sueño; Descartes, cuando la razón ha cortado sus amarras con la actitud espontánea e ingenua del realismo aristotélico y parte de principios evidentes para la razón misma. Lo que Descartes pierde con su *duda metódica* es lo mismo que pierde sor Juana con su *sueño metódico:* la realidad que no ha pasado ante el tribunal supremo de la razón. Lo que es la duda para el filósofo francés es el sueño para la poeta mexicana: un repliegue transitorio de la conciencia para poder acercarse racionalmente a la realidad. Basten las consideraciones apuntadas para que nos percatemos del horizonte de modernidad en que se mueve la inquietud filosófica de sor Juana en cuanto al problema cardinal del conocimiento.

¿Qué es, en definitiva, lo que va a hacer la filosofía moderna, desde Descartes? Desconfiar de los sentidos y buscar siempre el dictamen de la razón. De un extremo se pasará a otro. Del empirismo al racionalismo. Por salvar la razón se pierden los sentidos. Por este camino se llegará a la matematización de la naturaleza, que es el *non plus ultra* del racionalismo. Ahora bien, con ello, la realidad rica, viva, multiforme se zafará del cañamazo matemático del racionalismo.

Habrá que esperar a que el racionalismo empobrezca la realidad a tal punto para que la filosofía trate nuevamente de integrar en una unidad los dos momentos inseparables del conocimiento: lo sensible y lo racio-

nal. Pero la actitud cartesiana estaba todavía lejos de conceder a los sentidos sus derechos y, como reacción frente al realismo ingenuo o el empirismo radical, cargaba el acento sobre la razón, sin permitir que compartiera con nadie su trono. Por eso, se arrincona el aristotélico y tomista *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

También sor Juana, preocupada por el engaño de los sentidos, adopta una actitud cautelosa, y para que la razón se abra paso plenamente, los suspende y descarga al alma de sus actividades.

Así, pues, de profundo
sueño dulce los miembros ocupados,
quedaron los sentidos
del que ejercicio tienen ordinario
—trabajo, en fin pero trabajo amado,
si hay amable trabajo—,
si privados no, al menos suspendidos.

[*Op. cit.*, p. 339]

El racionalismo de sor Juana es tan radical como el cartesiano: no se contenta con la primacía de la razón, sino que lleva a la suspensión total de la actividad de los sentidos. De esta manera, el alma supera el engaño sensorial y la razón se queda sola como criterio de verdad.

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno—en que ocupada
en material empleo,
o bien o mal da el día por gastado—,
solamente dispensa
remota, si del todo separada
no, a los de muerte temporal opresos
lánguidos miembros, sosegados huesos,
los gajes del calor vegetativo,
el cuerpo siendo, en sosegada calma,
un cadáver con alma,
muerto a la vida y a la muerte vivo...

[*Op. cit.*, p. 340]

Sor Juana viene a decirnos que en la vigilia el alma está bajo el gobierno de los sentidos y que sólo en el sueño se libera de él. Por eso es el sueño y no la vigilia el estado de lucidez. Por eso—ahora podemos com-

prenderlo—escoge ese estado para darnos su visión del mundo y de las cosas.

Ciertamente, al decirnos que el sueño es el estado de lucidez, sor Juana habla metafóricamente. Pero decir que el alma conoce mejor cuando los sentidos duermen, cuando se suspende su gobierno, es algo más que una bella metáfora poética: es nada menos que la tesis cardinal del racionalismo moderno.

El neoplatonismo de sor Juana

¿Cómo llega la autora de *Primero sueño* a esta tesis de la filosofía moderna? No se ha podido probar ni tampoco rechazar, con sobrado fundamento, que sor Juana conociera, de primera mano, el pensamiento cartesiano. Sin embargo, se admite que ideas cartesianas llegaran a ella más o menos embozadas a través de Sigüenza y Góngora, cuya amistad cultivaba y en el que estudios recientes han podido rastrear huellas profundas del viraje cartesiano. De todas maneras, las ideas modernas—ya florecientes en Europa—revolotean en el ambiente como señales aisladas, que se abrían paso a través de la armazón de la empolvada escolástica. Y es natural que unos ojos tan abiertos como los de sor Juana no dejaran de ver esas señales luminosas que algunas mentes avisadas iban dejando en el horizonte filosófico de la Nueva España.

Por otra parte, si sor Juana no conocía el pensamiento cartesiano y la visión aristotélico-tomista del mundo, que había recibido, no abría vías de acceso a la filosofía moderna, tal vez hubo otras vías que contribuyeron también a despertar sus inquietudes por la modernidad. Sor Juana no sólo se nutrió de la concepción aristotélica del mundo, como puede colegirse de su doctrina del alma, que no era en modo alguno aristotélica. Para sor Juana el alma está en la cárcel del cuerpo. Su esencia inmate-rial se encuentra aherrojada en él. El cuerpo, los sentidos, impiden, por eso, que la inteligencia remonte su vuelo para alcanzar las altas cumbres de la verdad.

El alma

…en tanto, toda convertida
a su inmaterial ser y esencia bella,
aquella contemplaba,
participada de alto ser, centella
que con similitud en sí gozaba;
y jugándose casi dividida
de aquella que impedida
siempre la tiene, corporal cadena,
que grosera embaraza y torpe impide
el vuelo intelectual con que ya mide
la cuantidad inmensa de la Esfera…

[*Op. cit.*, p. 342]

Dos viejas tesis filosóficas del pensamiento griego palpitan bajo este ropaje poético. Una: el alma, liberada de la cadena del cuerpo, permite que la inteligencia emprenda libremente su vuelo. Otra: el alma es chispa o centella que participa de la esencia del "alto Ser", es decir, Dios. Todo esto es casi tan viejo como la filosofía misma. Es un eco lejano del pitagorismo y del neoplatonismo. No hay nada original en ello a no ser que ese eco platónico resuena aquí, en la Nueva España, densamente cargada de una tradición aristotélica, en la que la filosofía escolástica es ya como un cascarón con poca sustancia dentro.

¿Cómo llegaría a sor Juana esta influencia neoplatónica? En la literatura filosófica de la época—tal como se presenta en el documentado libro de José María Gallegos Rocafull sobre el pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII—apenas puede encontrarse manifestaciones fecundas de neoplatonismo. Un estudio—que está por hacer—acerca de este tema, espigando aquí y allá, podría rastrear señales más o menos luminosas de dicha corriente.

Por lo que toca a España, la huella de Platón no desaparece, pese a la autoridad del aristotelismo escolástico. La difusión de la obra neoplatónica del judeo-hispano León Hebreo en el siglo XVI, así como la de los cristianos platonizantes—como Marsilio Ficino—, ponía un acento neoplatónico en la época. Una época en la que se dejó sentir fuertemente el platonismo—como ha demostrado Menéndez y Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España*—en grandes obras de la literatura española del

siglo XVI, alcanzando su más alta expresión en la oda de fray Luis de León *A la música de Salinas*. Profundas huellas del platonismo se revelan también en el poeta Fernando de Herrera, en Cervantes mismo, en Francisco de Aldana y, por supuesto, en los místicos de los siglos XVI y XVII fray Luis de Granada, Juan de los Ángeles, Diego de Estrella, etcétera. El vigor del platonismo es tal que Menéndez y Pelayo ha podido decir, por lo que toca a la estética platónica, que ésta "fue la filosofía *popular* en España y en Italia durante todo el siglo XVI".

Tomando en cuenta la estrecha dependencia ideológica de la Nueva España respecto de la metrópoli, no hay que descartar que esa filosofía tuviera aquí también su correspondiente expresión. Si aquí no era la filosofía popular, al menos ingenios familiarizados con la literatura de la península debían de absorber las ideas que eran ya lugares comunes de dicha filosofía. Entre ellas estaban las que ya hemos visto recogidas por sor Juana: el cuerpo como cárcel del alma y el alma humana participando de la esencia divina. En consecuencia, el platonismo de sor Juana habría que buscarlo en el trato que indudablemente tuvo en la poesía española de los siglos XVI y XVII, particularmente con la de fray Luis de León. De ella aprendió a despreciar el mundo de los sentidos, a alejarse del realismo ingenuo, limpiando así el camino de aquello que impedía a la razón elevarse majestuosa.

El platonismo de sor Juana, que en ella se revela como algo fecundo, no le llevará a extraviarse en el misticismo—lo que la hubiera alejado para siempre del pensamiento moderno—. Por el contrario, le servirá para arar el terreno en el que han de fructificar sus inquietudes modernas.

El método de conocimiento

Asentado que los sentidos oscurecen el poder de la razón y que el alma, libre de las cadenas del cuerpo, permite que la inteligencia emprenda su vuelo, sor Juana expone toda una doctrina acerca del método de conocimiento. De acuerdo con ella, la razón se mueve dentro de sí misma, en

"ambicioso anhelo", sin la presencia turbadora de los sentidos, o como dice bellamente

> haciendo cubre de su propio vuelo
>
> *[Op. cit.*, p. 346]

La razón se remonta y goza ufana en esta elevación inmensa. Se alza para poder captar en una sola visión el universo. Es un acto de soberbia de la razón: aprehender en un solo acto la naturaleza toda.

> […] la vista perspicaz, libre de anteojos,
> de sus intelectuales bellos ojos
> (sin que distancia toma
> ni de obstáculo opaco se recele,
> de que interpuesto algún objeto cele),
> libre tendió por todo lo criado…
>
> [p. 346]

No hay nada que arredre a la razón. Liberada de los sentidos, cree abarcarlo todo en una sola mirada, pero fracasa en su ambicioso intento, pues el inmenso universo, se le torna

> cúmulo incomprehensible,
> aunque a la vista quiso manifiesto
> dar señas de posible,
> a la comprensión no, que—entorpecida
> con la sobra de objetos, y excedida
> de la grandeza de ellos su potencia—
> retrocedió cobarde.

Los objetos están a la vista, pero el entendimiento no los *ve* en este "inmenso agregado". Por querer ver todo, no ve nada. Por querer ver el bosque, se pierde de vista los árboles. No es posible captar el todo en un solo acto del entendimiento. No cabe intuición del universo. No es posible prescindir de los pasos intermedios, de los conceptos en que hay que apoyarse para alcanzar la verdad.

Sor Juana sale al paso, mucho antes de que aparezca, de toda esa excrecencia romántica, que se empeñará una y otra vez en captar el universo en una intuición. En lugar de la intuición, sor Juana nos propone mirar el universo a través de diversas ventanas: las diez categorías aristotélicas.

[…] mas juzgó conveniente
a singular asunto reducirse,
o separadamente
una por una discurrir las cosas
que vienen a ceñirse
en las que artificiosas
dos veces cinco con Categorías…

[p. 349]

Es vana la pretensión de abarcar todo, con su riqueza y cualidad sensibles, con su concreción, en un solo acto del entendimiento. Así pues, no queda otro camino que ascender gradualmente de lo particular, de lo concreto, a los géneros y especiales, a los universales.

[…] reducción metafísica que enseña
………………………………………….
ciencia a formar de los universales,
reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que, haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado…

[p. 350]

El entendimiento humano es limitado. Débiles son sus fuerzas. Sólo así, ascendiendo de un concepto a otro, puede alcanzar la cumbre de la verdad. Hay que ir de idea en idea, por trechos, para no quedar reducida a la impotencia de la intuición universal.

Sor Juana tiene conciencia de que nos está proponiendo todo un método de conocimiento: el que pudiéramos llamar método escalar de conocimiento:

de esta serie seguir mi entendimiento
el método quería…

Hay, pues, en ella una preocupación metódica, que la lleva a señalar cuáles son los límites y las posibilidades del conocimiento, preocupación que está en la entraña misma de la filosofía moderna. Como es sabido, esa preocupación es central en el Descartes que construye toda su filosofía sobre la base de un nuevo método. Los problemas del método de co-

nocimiento están en el centro mismo del pensamiento cartesiano. Y entre los rasgos fundamentales del método de Descartes está el análisis, la descomposición del todo en los elementos más simples. Este rasgo metódico lo hallamos también en sor Juana, afirmándolo precisamente después de descubrir la impotencia de la intuición. Pero si la intuición no nos lleva al conocimiento universal, ¿lo alcanzaremos avanzando en él por grados: mineral, vegetal, bruto, hombre, ángel y Dios?

Queda así planteado, por sor Juana, otro problema de raigambre claramente moderna. Con él pone en cuestión el fundamento mismo de la metafísica tradicional, que pretendía articular la realidad entera en un esquema jerárquico conceptual. Sor Juana considera "atrevimiento excesivo" el discurrirlo todo, cuando la razón

> aun la más fácil parte no entendía
> de los más manuales
> efectos naturales…
>
> [p. 353]

Y después para poner de manifiesto la futilidad del sueño de los metafísicos, el conocimiento universal, agrega:

> pues si a un objeto solo—repetía
> tímido el pensamiento—
> huye el conocimiento
> y cobarde el discurso se desvía;
> si a especie segregada
> —como de las demás independiente,
> como sin relación considerada—
> da las espaldas el entendimiento,
> y asombrado el discurso se espeluza
> del difícil certamen que rehúsa
> acometer valiente,
> porque teme—cobarde—
> comprehenderlo o mal, o nunca, o tarde
> ¿cómo en tan espantosa
> máquina inmensa discurrir pudiera…
>
> [p. 354]

Tras de haber planteado este problema, que parece inclinar a sor Juana por la vertiente del agnosticismo, su fe en la razón torna a levantarse

considerando cobardía excesiva renunciar a ese conocimiento sin esforzarse por alcanzarlo.

Con esto sor Juana salva de nuevo a la razón, tras de haber subrayado, ahora con mayor brío, la necesidad de estar siempre prevenidos contra el embriagante culto a la razón. Así pues, la actitud cautelosa de sor Juana hacia la razón, el mostrar, de paso, las dificultades y los límites con que puede tropezar, no le lleva, como después ha de llevar de un extremo a otro: del optimismo radical en el poder de la razón al más oscuro irracionalismo.

Parece como si sor Juana nos dijera: la razón es limitada, sí, pero, con todo, siempre nos dará más caminar con ella que arrojarnos en brazos de lo que está fuera de la razón misma. Si nuestro saber es limitado—viene a decirnos también—, nuestro afán de saber no debe limitarse jamás, cualquiera que sea el castigo con que se nos amenace. Pensemos que esto lo dice sor Juana cuando el pensamiento moderno avanza por un terreno escabroso, preñado de peligros y entre amenazadores nubarrones.

Hay, pues, en el poema que nos ocupa un aire moderno, fruto de una inquietud de la época. Conociera o no la obra cartesiana, sor Juana vive en el espíritu que la informa, por el papel que concede en el conocimiento a la razón humana. Por consiguiente no se trata, como hemos visto, de un racionalismo optimista del tipo del racionalismo moderno—representado por Descartes, Leibnitz, Spinoza—que cifra todo su anhelo en matematizar la naturaleza. Se trata de un racionalismo recortado por cierto agnosticismo, pero ya suficientemente alejado del empirismo.

El desdén de sor Juana por los datos de los sentidos—que comparte con todo racionalismo—la llevará a no caer en la posición unilateral que manifiesta dicha corriente filosófica en la teoría del conocimiento. En efecto, el racionalismo—al dejar fuera del conocimiento los datos de la percepción sensible—sólo reconoce un momento del proceso de conocimiento: el racional. En este sentido, la posición de sor Juana es tan errónea como la de todo el racionalismo moderno.

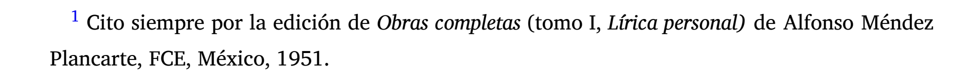
CONSIDERACIONES FINALES

Para terminar, hagamos las siguientes consideraciones.

El pensamiento de sor Juana—preñado de inquietudes modernas, pero asentado todavía en la filosofía tradicional—es hijo de su tiempo. Expresa tímida y débilmente el anhelo de combatir la escolástica, partiendo ya del intento de conceder un mayor poder a la razón. Este afán de independización de los estrechos moldes de la filosofía oficial, reinante en la Colonia, también es la expresión, débil aún, de los anhelos de independización frente al absolutismo colonial. Anhelos que más abiertamente se manifestarán en el siglo XVIII y, sobre todo, en el XIX. Sin esta labor previa de independización ideológica, que forzosamente debía llevar aparejada la ruptura con la escolástica y la incorporación a las ideas modernas, no habría sido posible la posterior independencia política de la Nueva España.

En este aspecto, las inquietudes modernas de sor Juana son algo más que un desbordado afán de internarse por todas las regiones del saber. Constituyen atisbos vagos, señales, inciertas todavía, de la formación de la conciencia nacional que firmemente apuntará en el siglo XVIII.

Julio de 1952


[1] Cito siempre por la edición de *Obras completas* (tomo I, *Lírica personal)* de Alfonso Méndez Plancarte, FCE, México, 1951.

EL TIEMPO EN LA POESÍA ESPAÑOLA

La preocupación temporal, este sentir nuestra vida, devorada día a día por la lima implacable del tiempo, aparece una y otra vez en la poesía española, en cálida hermandad con el tema de la muerte.

A lo largo de toda la literatura española corre, soterrada unas veces, a flor de tierra otras, una profunda veta senequista. Jorge Manrique, Garcilaso, la novela picaresca, Cervantes, fray Luis de León, Gracián y, en nuestra época, Antonio Machado van delatando la presencia del pensamiento de Séneca. Todos ellos, con uno u otro acento, van repitiendo el mensaje estoico, que hace de la virtud supremo fin, que pone como escudo la resignación en el desamparo de la vida y hace de la muerte el trago supremo que hemos de afrontar sin proferir una queja. Este sentido senequista, que sitúa al hombre en el centro de todas las preocupaciones y hace de él el valor supremo, explica, en parte, el profundo sentido humanista de la literatura española, en la que reina siempre, como diría Unamuno, el hombre de carne y hueso.

Con Séneca se aprende a no descomponer el alma ni el cuerpo cuando el dolor y el infortunio azotan. De él se reciben lecciones, lecciones para la vida, aprendiendo a adoptar una posición serena, resignada ante la muerte. Él nos hace mirarla cara a cara, desechando toda sombra de eternismo o inmortalidad.

Por eso Unamuno era tan antisenequista y el mismo Machado, cuando sentía sobre sí todo el peso de la preocupación unamunesca, se rebela también contra el gran cordobés, llamándole maliciosamente “torero de la virtud”.

El pensamiento de Séneca es una constante invitación a tomar conciencia de nuestra condición mortal y de aceptar la imposibilidad de desarraigarnos de ella. Pero la muerte, nos dirá, no es un límite lejano al que nos vamos acercando, sino algo que nos acompaña en vida:

"Morimos todos los días, porque todos los días perdemos parte de nuestra vida, que también disminuye cuando crecemos".

El tiempo aparece en Séneca dividiendo vida y muerte. Tiempo y muerte, por un lado; tiempo y vida, por otro. En el centro, como linde, el tiempo; de ahí su tremenda fugacidad.

Séneca se queda siempre con el presente. Sobre él gravita la vida con toda intensidad. El pasado, por eso, es ya el rostro mismo de la muerte.

La vida va dejando un lastre muerto, y el tiempo inexorable la empuja, con forzosidad de ley natural, a la muerte final y definitiva.

A las limpias aguas del senequismo irán a beber los poetas españoles cada vez que les acosa el desaliento; cada vez que el suelo de la esperanza se hunde bajo sus pies. De él se nutrirán los grandes tópicos de la poesía española; la fugacidad del tiempo, la vida como camino de la muerte, la irreversibilidad del tiempo, la llegada inexorable de la muerte.

Pero Séneca les dirá también que no hay tal brevedad de la vida si se sabe administrar el tiempo; que debe desecharse el temor a la muerte porque "cuando un mal es inevitable, temerle es locura".

Pensemos en la muerte, sí, viene a decirnos el gran cordobés, pero hagámosla cosa nuestra.

Hacer la muerte cosa nuestra, algo pegado a nuestra propia vida, como la carne al hueso, he ahí lo que dice Séneca a sus azorados contemporáneos, en el umbral de la muerte del mundo antiguo. Hagamos la muerte cosa nuestra, repiten hoy con desesperado ademán filósofos y poetas, en el umbral de la muerte de otro mundo.

La vida como camino, desplegada en el tiempo, marchando hacia la muerte, y el sabio, parándose a meditar, haciendo de la vida misma un arte de bien morir. Éste es el mensaje de Séneca, cuya luz no se apaga y que con diverso brillo aparece, una y otra vez, en la poesía española.

Como ha demostrado magistralmente Pedro Salinas, el tema de la fugacidad del tiempo es uno de los lugares comunes de la poesía medieval española. Elevándolos a la cima más alta de la poesía está Jorge Manrique.

Manrique no es sólo el poeta que ha sabido dejar en su poesía la huella del tiempo, como Machado nos dice al compararlo con el acento intemporal del barroco, sino que es, ante todo, el poeta del tiempo, el poeta que hace de él tema y problema de su poesía.

El todo pasa, el tiempo que todo lo deshace y reduce a la nada conduce al desprecio de los bienes mundanos. Manrique quiere que se tome conciencia de la temporalidad para encontrar en esa conciencia desoladora la fuerza que ha de llevarle a la conciencia de eternidad.

"El cualquier tiempo pasado fue mejor" no hay que entenderlo como una idealización de lo ya vivido, sino como un acentuar los tintes del pasado, para que lo que ha de venir pierda más aún su fuerza. No está en el presente, sino en el futuro, la salvación del poder corrosivo del tiempo, porque pasado, presente y futuro están hechos de la misma madera, de la madera de la temporalidad.

La salvación hay que lograrla saliéndose del carril del tiempo. Ahora bien, es imposible salir de él en esta vida. Queramos o no, estamos inmersos en la corriente del río que ha de desembocar en el mar. Aquí, en este mar inexorable de la muerte, nuestro tiempo termina, y con él abandonamos la corriente movediza de lo contingente para tocar el cielo inmutable y sereno de la eternidad.

Hemos de saltar hasta el barroco para encontrar nuevos y profundos poetas del tiempo. Como Góngora, que nos invita a tomar conciencia de la fugacidad, deteniéndonos, para librarnos de ella, en el placer del momento, incitándonos a prologarlo, a apurar hasta el máximo el presente, antes de que se torne pasado y con él en muerte:

Goza cuello, cabello, labio y frente,
antes que lo que fue en tu edad dorada
oro, lirio, clavel, cristal luciente,

no solo en plata o víola troncada
se vuelva, más tú y ello juntamente
en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada.

En la rosa ven los poetas de este tiempo, Francisco de Rioja, también Góngora, Calderón y sor Juana Inés de la Cruz, la imagen misma de la fu-

gacidad de la vida. Dice Francisco de Rioja:

¿Cómo naces tan llena de alegría,
si sabes que la edad que te da el cielo
es apenas un breve y veloz vuelo?

Y en la “Epístola moral a Fabio” reaparece la famosa metáfora del “río de la vida, que va a parar a la mar, que es el morir”:

¿Será que pueda ser que me desvío
de la vida viviendo, y que esté unida
la cauta muerte al simple vivir mío?

Como los ríos, que en veloz corrida
se llevan a la mar, tal soy llevado
al último suspiro de mi vida.

Hasta en un poeta, que es la encarnación de la vida misma, como Lope de Vega, el rostro se ensombrece al examinar en una calavera el paso del tiempo:

Aquí la rosa de la boca estuvo
marchita ya con tan helados besos;
aquí los ojos de esmeraldas impresos,
color que tantas almas entretuvo.

Pero el gran poeta del tiempo es Quevedo, en el que aparecen todos los grandes temas que, siglos más tarde, agobiarán a Antonio Machado: la fugacidad del tiempo, la vida como río que desemboca en la muerte, la irreversibilidad del tiempo (“el tiempo, que ni vuelve ni tropieza”); el tiempo, eterna sucesión de pasado, presente y futuro:

Ayer se fue, Mañana no ha llegado,
Hoy se está yendo sin parar un punto;
soy un fue y un será y un es cansado.

La vida con la muerte en su propia entraña:

Vivir es caminar breve jornada,
y muerte viva es, Lico, nuestra vida,
ayer al frágil cuerpo amanecida,
cada instante en el cuerpo sepultada.

De nuevo la metáfora del río manriqueño:

Antes que sepa andar el pie, se mueve
camino de la muerte, donde envío

mi vida oscura; pobre y turbio río
que negro mar con altas ondas bebe.

Pero también el ademán seguro, senequista, al enfrentare con la muerte:

Breve suspiro, y último, y amargo,
es la muerte forzosa y heredada;
mas si es ley, y no pena, ¿qué me aflijo?

Y en otro espléndido soneto, la muerte aparece como coronación del vivir y ordenando la vida misma:

Llegue rogada, pues mi bien previene;
hálleme agradecido, no asustado;
mi vida acabe, y mi vivir ordene.

El tiempo está, en consecuencia, como viva preocupación en los poetas españoles del Siglo de Oro, sobre todo en el barroco. Pero este tiempo cuyo paso inexorable lamenta el poeta, cuyo andar implacable acerca la vida a la muerte, es un tiempo objetivo, común a todos, un tanto abstracto. El tiempo del poeta se disuelve en este mar de tiempo, en que se ahogan todos los tiempos íntimos, subjetivos. Para encontrar la destrucción de la objetividad del tiempo, y con ella su interiorización en el alma del poeta, hay que llegar al romanticismo.

Preguntémonos, pues, ¿cómo han sentido el tiempo los románticos?

Si reparamos en la poesía de un poeta romántico tan representativo como Bécquer, advertimos, en primer lugar, una máxima impresión de temporalidad con un mínimo de elementos temporales, o sea, ausencia de adverbios y de adjetivos en función temporal. Es lo que encontramos en estos versos, que todos sabemos de memoria:

Del salón en el ángulo oscuro,
de su dueño tal vez olvidada,
silenciosa y cubierta de polvo
veíase el arpa.

¡Cuánta nota dormía en sus cuerdas,
como el pájaro duerme en las ramas,
esperando la mano de nieve
que sabe arrancarla!

A pesar de esta economía de elementos verbales, la impresión de temporalidad es profunda.

Pero, ¿qué tiempo es éste que marca el poeta?

Es forzoso que leamos la rima XLIII para que nos demos cuenta de cómo el poeta destruye la objetividad del tiempo:

> Dejé la luz a un lado, y en el borde
> de la revuelta cama me senté,
> mudo, sombrío, la pupila inmóvil
> clavada en la pared.
>
> ¿Qué tiempo estuve así? No sé; al dejarme
> la embriaguez horrible de dolor,
> expiraba la luz y en mis balcones
> reía el sol.
>
> Ni sé tampoco, en tan terribles horas,
> en qué pensaba o qué pasó por mí;
> sólo recuerdo que lloré y maldije,
> y que en aquella noche envejecí!

Hay en este poema algunos elementos temporales: "expiraba la luz", "reía el sol", "aquella noche". Son elementos temporales objetivos que no señalan el tiempo del poeta. Por eso, cuando éste pregunta: "¿Qué tiempo estuve así?", estos elementos no le sirven para percatarse del tiempo, que es el suyo propio, intransferible, radicalmente íntimo. Pero después torna la mirada hacia adentro y exclama, con el tiempo apresado en las mallas de su subjetividad:

> ¡Sólo recuerdo que lloré y maldije,
> y que en aquella noche envejecí!

Ahora podemos comprender la pobreza de elementos temporales en la poesía de Bécquer. Ellos sólo sirven para fijar el tiempo de todos, no "su tiempo" en que está sumergida su alma, sus personales sufrimientos.

Este tiempo subjetivo es el que no vuelve más. El otro es el que se repite a través de la escala del pasado, presente y futuro. El tiempo subjetivo no tiene futuro. Vive prolongado en el recuerdo como un presente eterno.

Esto es lo que hallamos en su famosísima rima LIII, de la que leeremos las dos primeras estrofas:

Volverán las oscuras golondrinas
en tu balcón sus nidos a colgar,
y, otra vez, con el ala a sus cristales
jugando llamarán;

pero aquellas que el vuelo refrenaban
tu hermosura y mi dicha a contemplar,
aquellas que aprendieron nuestros nombres…
ésas… ¡no volverán!

Con él “volverán”, el poeta señala la vuelta del pasado que tornará hecho presente, para tornarse a su vez futuro, como escalones de una eterna cadena. Es el tiempo objetivo que vuelve. Con el “¡no volverán!” rotundo, el poeta expresa la irreversibilidad irremediable del tiempo subjetivo.

Este tiempo íntimo oscila siempre entre el pasado y el presente por la vía del recuerdo o el sueño. Por eso cuando, en otra famosa rima, el poeta piensa en su muerte, encontramos estos versos finales:

¿Quién en fin, al otro día,
cuando el sol vuelva a brillar
de que pasé por el mundo,
quién se acordará?

Lo que más desazona al poeta no es saber si alguien se sentará a la orilla de su lecho o quién cerrará sus párpados aún abiertos, o quién murmurará una oración en su funeral. Lo que más teme es que falte el recuerdo, porque sabe que su pasado, su tiempo, su tiempo íntimo, sólo se salvará por el recuerdo. Y con el recuerdo, el sueño, en el que parece como si el tiempo detuviera su paso.

No es el sueño, como siglos antes diría un poeta, “imagen espantosa de la muerte”. El sueño, al parar el tiempo, ahuyenta la muerte y nos sumerge en la verdadera vida. Por eso, al morir llama el poeta despertar, o también “sueño en que acaba el soñar”.

En la rima LXXI, el poeta asciende por la escala del sueño hasta alcanzar un mundo inefable. En todo el poema se trasluce la atmósfera de ese mundo entrevisto o soñado, un mundo con las agujas del reloj inmóviles, en que el poeta goza de una nueva y verdadera vida. Y al despertar, la

idea de la muerte asoma de nuevo, realizándose, una vez más, la conjunción sueño-vida y despertar-muerte.

> Entró la noche, y del olvido en brazos
> caí, cual piedra, en su profundo seno:
> dormí, y al despertar exclamé: "¡Alguno
> que yo quería ha muerto!"

El poeta ha dado un tajo en el corazón del tiempo y éste ha quedado partido por la mitad. Por un lado, permanece detenido, inmóvil en el sueño, en tanto que por otro, está asido, entrañado en la muerte misma.

A hombros del recuerdo, el pasado auténtico se instala una y otra vez en nuestra alma, aunque el poeta haya de sufrir sus rabiosas mordeduras.

> Como enjambre de abejas irritadas,
> de un oscuro rincón de la memoria
> salen a perseguirme los recuerdos
> de las pasadas horas.

El recuerdo abre una herida dolorosa, inevitable en la piel del presente, al impedir que el pasado se perpetúe como pasado. El recuerdo no trae al romántico goce. Recordar es sufrir. ¡Qué lejano está del "cualquier tiempo pasado fue mejor" de Manrique!

El recuerdo es dolor, pero el olvido es algo más que la aniquilación del pasado, es la muerte misma. Mientras hay evocación, o recuerdo del tiempo, el tiempo del poeta vive. El olvido borra el tiempo, deja en vilo, sin cimiento, el alma, y al borrar el tiempo, no aflora la vida, sino la muerte misma. Por eso Bécquer ha dicho en un verso definitivo:

> Donde habite el olvido,
> allí estará mi tumba.

O sea, donde falte el tiempo, allí estará mi muerte.

Y éste es el giro peculiar que el sentimiento del tiempo toma, con Bécquer, en el romanticismo.

El tiempo, brazo ejecutor de la muerte, decía con razón Quevedo. Pero también, dice Bécquer, signo, horizonte, aire de la vida. Al recordar, vivimos. Olvidando, damos vida a la muerte misma.

Esto es lo que Bécquer callada, íntima, silenciosamente dejó dicho en su poesía.

En Antonio Machado, legítimo descendiente de la poesía recatada, sin torceduras ni esguinces, sin gritos ni cautivadoras voces, la preocupación temporal es evidente desde sus primeros versos.

En *Soledades,* poemas escritos entre 1899 y 1902, casi una década antes de que asistiese a los cursos de Bergson y tres o cuatro decenios antes de que tuviera conocimiento de la filosofía de Heidegger, escribe un breve y densísimo poema:

> Al borde del sendero un día nos sentamos.
> Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
> son las desesperantes posturas que tomamos
> para aguardar… Mas Ella no faltará a la cita.

En estos versos el tiempo aparece con su doble faz: una mirando a la vida, otra a la muerte. A la vida, porque vivir es insertarse en el tiempo, ya que al nacer somos lanzados a su irrefrenable corriente. A la muerte, porque nos revela la cercanía de ella, la muerte que no faltará a la cita. Vida y muerte aparecen así atadas, codo con codo, por el bramante inexorable del tiempo.

Años después escribe otro poema, "A Narciso Alonso Cortés, poeta de Castilla", en el que el tiempo aparece muy quevedescamente como una alimaña que todo lo corroe y que nada deja. Solo el poeta lo afronta y lo vence. El alma del poeta triunfa sobre el tiempo.

Pero reparemos en el abismo que separa a ambas concepciones del tiempo. En la primera, el tiempo acerca inexorable-mente la muerte a la vida y ante aquélla sólo podemos intentar un desesperante cambio de postura. En la segunda, el poeta no se limita a esperarla, sino que encuentra en sí mismo el arma para vencerla, triunfando sobre el tiempo, aliado de la misma muerte.

Machado en sus poemas logra lo que él exige de toda verdadera poesía: una profunda huella de temporalidad.

Como Bécquer, va apresando el paso de un tiempo concreto, inconfundible, mediante la adecuada utilización de diversos procedimientos temporales.

En una huerta sombría
giraban los canjilones de la noria soñolienta.
Bajo las ramas oscuras el son del agua se oía.
Era una tarde de julio, luminosa y polvorienta.

Pese a que el artículo “una” parece estar para acentuar la vaguedad, la indeterminación, el lector tiene la impresión de que se habla de una tarde única, radicalmente singular.

En Machado se encuentra, a cada paso, esta referencia a un tiempo concreto, pues sabe muy bien que lo genérico y abstracto intemporaliza la poesía.

Machado es maestro en el arte de apresar lo temporal.

En el poema “El viajero” asistimos a la vuelta del hermano,

que en el sueño infantil de un claro día
vimos partir hacia un país lejano.

Y el poeta nos habla de sienes plateadas, de hojas otoñales, de la juventud perdida y encontramos esa tremenda significación del adverbio “todavía” en Machado y el tic tac acuciante del reloj.

La atmósfera de temporalidad está plenamente lograda. El presente se yergue girando sobre el gozne de un pasado vigoroso, encendido.

El poeta de *Soledades* torna, una y otra vez, los ojos de su alma sobre lo que no ha de volver. El hilo del recuerdo se engarza con el pasado muerto. Pero mientras el futuro deja abierta la puerta a la esperanza, el pasado no deja resquicio alguno:

Este amor que quiere ser
acaso pronto será;
pero ¿cuándo ha de volver
lo que acaba de pasar?

El poeta goza, sin embargo, con esta vuelta de su mirada espiritual hacia atrás, porque el pasado que trata de revivir es claro, luminoso. Pero el pasado no vuelve. Sólo el poeta puede reverdecerlo por medio del recuerdo.

Y con el recuerdo, la evocación. Una piedra, una nube, un árbol, una mosca que revolotea a su alrededor, tienen la virtud de llamar a su alma

y de despertar en ella viejas páginas olvidadas y removerla, infundiéndole una vida que el pasado, al parecer, se había tragado.

En *Soledades*, lírica íntima, callada, becqueriana, el tiempo es el tiempo del poeta. Su poesía no está en el tiempo, sino en su tiempo. Como nuevo Protágoras, parece decirnos, "mi tiempo es la medida de todos los tiempos".

Pero dejemos sus *Soledades* y abramos *Campos de Castilla* para leer versos como éstos:

> ¡Qué importa un día! Está el ayer alerto
> al mañana, mañana al infinito,
> hombres de España, ni el pasado ha muerto,
> ni está el mañana—ni el ayer—escrito.

En sus *Soledades*, el poeta nos dice que el pasado está muerto, que el ayer está escrito, que no pasa dos veces y que sólo el recuerdo, la evocación, la nostalgia o el sueño pueden revivirlo.

Y ahora nos dice que el pasado vive y sigue abierto. Y vive con la particularidad de que no modela el presente, de que no lo fija y menos aún el futuro. Cada tiempo está abierto a nosotros como un tesoro de posibilidades.

¿Cómo ha podido surgir ese sesgo de la preocupación temporal machadiana? Ha surgido a consecuencia de la ruptura del poeta con el subjetivismo anterior, donde su tiempo era, por decirlo así, el tiempo de todos los tiempos.

El poeta va a orientarse ahora hacia una poesía de comunión, una poesía que sea vínculo entre los hombres. Entra en su poesía el dolor, la tristeza y la esperanza de los demás hombres.

La poesía es un diálogo con el tiempo, pero no sólo con mi tiempo, sino con el tiempo en que estoy inmerso con otros hombres.

Empieza así a objetivarse el tiempo en su poesía, a desaparecer los signos temporales que lo iban atando a la particularidad existencial del poeta.

En *Campos de Castilla* ya no hallamos la profusión de referencias temporales, las formas verbales que frondosamente iban apresando el tiempo

del poeta.

Esta objetivación del tiempo se ve, con toda desnudez, en el poema "Los olivos", donde el árbol secular se yergue sobre todos los tiempos, desprendido de la intimidad del poeta.

Y la misma ausencia de intimidad temporal encontramos, tal vez más agudizada, en *Nuevas canciones*, libro posterior al que pertenecen el poema "El viaje" y el soneto "Eso soñé".

En *Soledades*, el sueño es el arma de que dispone el poeta para hacer que el tiempo vuelva. En este poema de *Nuevas canciones* ("Eso soñé"), el sueño es el arma que empuña el poeta para que el tiempo, aliado de la muerte, pierda su corporeidad y sea sólo sueño.

Esto soñé. Y del tiempo, el homicida,
que nos lleva a la muerte o fluye en vano,
que era un sueño no más del adanida.

Hemos pasado del tiempo rescatado por el sueño al tiempo, convertido él mismo, en sueño.

La preocupación temporal está como sustrato de la poesía de Antonio Machado.

¿Cuáles son las raíces de esta preocupación?

Se ha insistido, con cierta ligereza, en la influencia que la filosofía de Bergson pudiera haber ejercido sobre Machado, tomando en cuenta que las ideas recogidas por Machado de labios del propio Bergson, en el curso que siguió en la Sorbona, hubieran echado raíces en su obra misma.

Ahora bien, este curso fue dado en 1910 cuando la concepción machadiana del tiempo, su preocupación temporal, se mostraba ya madura en su libro *Soledades*.

Machado fija la mirada en Bergson cuando ya sus ojos habían encontrado en sí mismo la dimensión verdadera y profunda de su alma. Pensó, sin embargo, el propio Machado que Bergson venía a justificar su concepción poética del tiempo.

Con todo, ¿el tiempo bergsoniano tiene la misma cara que el de Machado?

No pretendemos negar toda conexión entre Machado y Bergson. Indudablemente, hay cierta afinidad con el intuicionismo de Bergson, que proclama al mismo tiempo la incapacidad de la inteligencia para captar la corriente de la vida, el tiempo cualitativo, la dimensión temporal de la existencia, que no pueden medir los relojes. La intuición por otra parte como un captar, un ver que no divide ni analiza, que no detiene el fluir de la vida en conceptos fijos, hace decir a Machado, en su *Juan de Mairena*, que lo "poético es ver", que "la poesía, aun la más amarga y negativa, era siempre un acto vidente, de afirmación de una realidad absoluta, porque el poeta cree siempre en lo que ve cualesquiera que sean los ojos con que mire".

Pero Machado no nos dice que la intuición bergsoniana sea el método con que el filósofo deba acercarse a la realidad. Piensa como poeta y lo que nos dice es que ese método, con que Bergson pretende enterrar a la razón, es el método típico de la faena poética. Lo que para Bergson es principio de su filosofía, es para Machado de su poética.

Además la concepción bergsoniana del tiempo no le sirve a Machado, pues en tanto que para el filósofo francés el pasado es un fardo muerto, inoperante, para Machado "lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien, y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente y en constante función de porvenir".

Y esto que Machado expresa conceptual y tardíamente en su *Juan de Mairena*, está poéticamente expresado desde sus prime-ros versos.

¡Alegría infantil de los rincones
de las ciudades muertas!...
¡Y algo de nuestro ayer, que todavía
vemos vagar por estas calles viejas!

Ese "todavía" machadiano, que obsesivamente se repite, es un mirar el pasado desde el presente, prolongando su vida, haciendo que incluso lo conforme y engendre.

El pasado está tan vivo que podemos sentir sus latidos en las venas del presente. Pero este pasado, por supuesto, no tiene nada que ver con ese

pasado, panteón de acontecimientos, que es el que suele interesar a los historiadores.

Pero el pasado, para Machado, no es sólo materia viva que interrumpe en el presente y lo modela, sino que él mismo es moldeable. Es como dice el propio Machado: “materia de infinita plasticidad, apta para recibir las más variadas formas”, y nos aconseja una incursión en nuestro pasado vivo, “hasta convertirlo en una verdadera creación vuestra”.

Y esto es lo que Machado hace en su poesía. En efecto, su visión de la infancia, de sus claros días infantiles, ¿no está moldeada por el presente, desde el cual la evoca?

Se trata, pues, de un doble juego. Del pasado al presente, cabalgando a lomos del recuerdo, y del presente al pasado, por medio de nuestra propia creación.

El pasado es punto de partida y de llegada, una estación en la que nuestra alma se detiene constantemente, nunca un cementerio de hechos como cree Bergson.

No hay que salir de España para encontrar afinidades con la preocupación temporal de Machado. Pensamos en Azorín y Unamuno.

Azorín trata de encontrar el latido del tiempo en la presencia de las cosas calladas, pequeñas: el gesto de un labriego, la despedida en una estación, en un atardecer. El tiempo no pasa sin dejar huella, pese a su fugacidad, y va dejando señales luminosas, que los ciegos no ven, pero que el poeta descubre y le sirve para rescatar del olvido el tiempo esfumado, perdido.

El poder de evocación nos devuelve lo que creíamos enterrado en la memoria y nos hace experimentar la misma emoción del tiempo que habíamos experimentado.

Volver al pasado para que no se petrifique. Pero ¿cómo lograr esto? Haciendo que corra por las venas del presente mismo. Esto es lo que hace Machado. Azorín sigue otro camino.

Para impedir que el pasado pase, hace de él un presente ilimitado, intemporal. El tiempo, que fluye inexorablemente y que deja su huella en

las cosas, está para Azorín en un presente eterno, estático, clavado, inmóvil; un presente fuera del tiempo.

Ahora bien, en el tiempo fugitivo hay algo que permanece y dura, algo que desafía al tiempo.

> Pasarán siglos, pasarán centenares de siglos: estas estrellas enviarán sus parpadeos de luz, luz a la tierra; estas aguas mugidoras chocarán espumeantes en las rocas; la noche pondrá su oscuridad en el mar, en el cielo, en la tierra. Y otro hombre, en la sucesión perenne del tiempo, escuchará absorto, como nosotros ahora, el rumor de las olas y contemplará las luminarias eternas de los cielos.

Es la fórmula antibecqueriana: "Pasará todo, sí; pero esto, no pasará".

Azorín está muy lejos de la desesperación unamunesca. Su visión del tiempo no está enraizada en la creencia en una vida perdurable, más allá de la muerte. Viene de una fe en la dignidad y grandeza de la vida terrena, única para él.

El tiempo es inexorablemente fugitivo. Es inútil que intentemos apresar su entraña misma. Sólo cabe fijarlo, clavarlo como una muerta mariposa con el alfiler de nuestra evocación o burlar su arrancada o su gazapeo constante con la muleta de la poesía. ¡Y qué buen muletero del tiempo es Azorín!

Machado no comparte este juego azoriniano que consiste en burlar el tiempo, vaciando su entraña misma, fundiendo en el presente pasado y porvenir en un presente intemporal, inoperante, estático. Y siguiendo con los símiles taurinos, diremos que a Machado no le gusta este toreo de parón en la lidia del tiempo, como tampoco aplaude ese salto azoriniano de la barrera, que tanto hace meditar a don Antonio.

Y, sin embargo, no deja de sentirse seducido por la evocación azoriniana, por esa maestría suya para aislar un detalle, para hacer un corte breve en la corriente del tiempo y borrar su aire fugitivo.

Leamos el poema "A orillas del Duero", sobre todo sus últimos versos:

> El sol va declinando. De la ciudad lejana
> me llega un armonioso tañido de campanas
> —ya irán a su rosario las enlutadas viejas—.
> De entre las peñas salen dos lindas comadrejas;
> me miran y se alejan, huyendo, y aparecen

de nuevo, ¡tan curiosas!... Los campos oscurecen.
Hacia el camino blanco está el mesón abierto
al campo ensombrecido y el pedregal desierto.

Anotemos como elementos azorinianos el presente intemporal, la expresión ceñida, el detenerse en el pormenor, el amor por las cosas intrascendentes—¡esas comadrejas tan curiosas!—. El poeta ha fijado el tiempo, lo ha encerrado, apresado. Pero hay algo en estos versos, algo que marca la resistencia de Machado a dejarse ganar plenamente por esta intemporalización. Es ese “me” (“me llega”, “me miran”), dos veces incrustado para abrir una profunda herida en la intemporalidad.

Pero la huella de Azorín no se pierde por entero. Años después de *Campos de Castilla* leemos en un soneto famoso:

Mi padre, aún joven. Lee, escribe, hojea
sus libros y medita. Se levanta;
va hacia la puerta del jardín. Pasea.
A veces habla solo, a veces canta.

¿Hay algo más azoriniano? Como Azorín, quiere salvarse del paso fugaz y singular del tiempo eternizando el tiempo o más bien destemporalizándolo, que también es una manera de evadirse de él.

¿Qué debe Machado a Unamuno?

Para Unamuno la preocupación temporal queda vinculada al problema central de todo su pensamiento: su ansia de inmortalidad, su afán de eternizarse.

¡Gracias, Señor, voy a morir al cabo;
gracias te doy, Señor;
no más del tiempo que nos mata esclavo,
libre por el amor!

El tiempo aparece aquí como un poder esclavizador del que la muerte viene a liberarnos, aboliéndolo y abriendo las puertas de la eternidad.

Sólo la muerte libera al hombre del tiempo y le pone cara a cara con la eternidad. Pero ¿es posible, en esta vida, evadirse del tiempo o hay que resignarse a permanecer en este suceder temporal?

“Vive al día, en las olas del tiempo, pero asentado sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad; al día en la eternidad es como debes vi-

vir.”

En estas palabras, que pertenecen a los primeros pasos de su obra, eternidad y tiempo no se contraponen. La eternidad se revela en el tiempo. El cauce de esa revelación es la vida humana. Hay que buscar la eternidad, nos dice Unamuno, dentro del “breve curso perecedero” de nuestra vida.

Vemos que la eternidad, no el tiempo, es lo que preocupa a Unamuno. Pero esta concepción de la eternidad no se mantiene a lo largo de su obra. Años más tarde, la eternidad se le revela como un halo que sobrecoge y habla de “la terrible eternidad” y del “abismo pavoroso de la eternidad”.

Lo que le lleva a esta desoladora conclusión, en sus afanes eternistas, es el descubrimiento de que “la eternidad no es porvenir”. Generalmente, la eternidad es imaginada como un porvenir que jamás se agota. Unamuno invierte los términos y se la imagina como una vuelta del tiempo hacia atrás, inagotable, insondable. Lo que sobrecoge a Unamuno es esta preeminencia del pasado, esta eternidad vuelta del revés, esta ausencia de verdadero porvenir. Porque para Unamuno el pasado, a diferencia de Antonio Machado, es lo que ya no admite creación ni enriquecimiento.

La muerte es terrible, sobre todo porque eterniza nuestro pasado y apaga para siempre nuestro porvenir. Pero ¿es posible que la muerte sólo sea eso? ¿Será la frontera tras la cual nos hundimos en un pasado irremediable o será la puerta abierta a un porvenir no amenazado, al fin, de deshacerse a cada momento en pasado?

He ahí el problema crucial para Unamuno.

Con razón o sin ella, llevando el pragmatismo hasta las últimas consecuencias, Unamuno se aferra a la creencia en la inmortalidad del alma, en la abolición del tiempo, de su continuo hacerse y deshacerse.

¿Qué tiene que ver Machado con todo esto?

Es evidente que el irracionalismo de Unamuno hace estragos, a veces, en el alma lúcida de Antonio Machado. También él se hace cuestión aguda de la muerte y rechaza las voces veladas que le aconsejan tirar por la borda lo que le desazona. No, dice Machado. Hay que encararse con la

muerte y no tratar de saltársela a la torera, como pretendía el inocente de Epicuro. Y una vez que la tenemos ante sí, y que estamos cara a cara con ella, hay que tragarse la amarga verdad de nuestra finitud.

De lo temporal sale disparado Unamuno hacia la eternidad. De lo temporal sale Machado con su resignada y serena aceptación de lo temporal.

Posición cristiana, la una; estoica, la otra. Por eso, Machado pudo dirigir a don Miguel el suave reproche de antisenequista.

Hay, sin embargo, momentos en que Machado se deja ganar por el irracionalismo de Unamuno. Es cuando la muerte de su esposa, esa mujer que recorre calladamente toda la poesía de Machado, sacude el alma del poeta con la desesperación de haberla perdido para siempre. ¿Para siempre?, se pregunta, sin duda, Machado en el retiro de su soledad soriana. Y con la pregunta nace débilmente un afán de eternidad, un afán desesperado de ver nuevamente a su amada. Y su amor, que no su fe, ni su razón, lleva a su alma por vericuetos extraños a su verdadero pensamiento.

Y si Unamuno se ha inventado un dios y se ha sacado de sí la inmortalidad, porque no le da la gana de morirse, ¿por qué él no ha de alejarse de la fría negativa de la razón y construirse una inmortalidad que le permita ver nuevamente el rostro de su Leonor? Pero Machado no es un irracionalista consecuente como Unamuno y duda, vacila y acaba consumiéndose en la amarga verdad de la muerte y de la temporalidad.

Machado se queda con su pragmatismo a medio camino, entre la fría razón, que tanto despreció Unamuno, y la fe que no dejaba piedra sobre piedra, a fin de que una nueva arquitectura se acomodara a su ansia de inmortalidad. Y sus afanes eternistas se hunden contra la roca viva del tiempo, que es su vida y también la dimensión de su muerte.

Y para terminar preguntémonos qué sentido tiene esta preocupación por el tiempo que aparece en la poesía y en la filosofía, sobre todo en épocas como la nuestra, que se caracteriza por una profunda desazón temporal. Poética y filosóficamente se insiste en la radical finitud de la existencia humana. Aceptando la temporalidad como la raíz misma de la existencia, la angustia aparece como el sentido de ella y la muerte como

su realización. Pero no siempre el hombre ha hecho una preocupación primordial de su finitud; no siempre se ha sentido como algo cuya vida es devorada día a día por el tiempo.

El griego se sentía firme en su cosmos ordenado y regido conforme a la razón. Estaba tan bien trabada su visión del mundo que no quedaba rendija alguna para que el tiempo y la muerte sacudieran su seguro armazón. Tampoco sintieron esa preocupación temporal los filósofos y poetas del XVIII, que expresaban las aspiraciones de una clase pujante, victoriosa.

Cuando el hombre se siente seguro de sí, pleno, gozoso, lleno de ímpetu creador, fortalecido por su confianza en la razón y en el progreso, no hace de la finitud humana y el tiempo preocupación esencial.

La meditación sobre el tiempo, el aferrarse a la temporalidad de la existencia humana, la presencia obsesionante de la muerte, es fenómeno propio de crisis histórica. Significa que algo se va, que algo muere, que unos valores están en trance de perecer. La razón se repliega y entonces florece la duda, la angustia, la desesperanza, toda la variada vegetación del irracionalismo y, con ella, la frondosidad de la temporalidad y la muerte.

No es casual que fueran los estoicos, filósofos nacidos de la crisis del mundo antiguo, los que descubrieran, en realidad, la temporalidad del ser humano. Y no es casual que esa preocupación aparezca reiteradamente en la poesía española si se toma en cuenta la profunda huella que el estoicismo ha dejado siempre en el alma de España.

Pero la preocupación temporal que domina hoy, como expresión de la crisis histórica, que encontrará su desenlace en el hundimiento de un mundo caduco, moribundo, no es la del estoico. Éste, como Antonio Machado, conservaba su dignidad ante la muerte. Por eso, nuestro gran poeta supo afrontarla, "desnudo de equipaje", entre aquellos hijos de su pueblo que durante cerca de tres años habían sabido mirarla cara a cara.

La preocupación temporal que domina hoy entraña el más profundo pesimismo, la impotencia de abrazarse a un ideal, la capitulación de la razón ante las fuerzas más oscuras y mutiladoras del hombre, la negación

del sentido mismo de la existencia humana. Sirve de alimento al más desenfrenado irracionalismo, en estrecha alianza con un sombrío pesimismo, con la negación radical de la posibilidad de resolver las contradicciones que desgarran al hombre de nuestro tiempo.

No es extraño que la fatiga, el desengaño, la desesperación de una clase decadente y moribunda lleve a ciertos filósofos y poetas a construir un arte de bien morir. Ellos hacen lo que les corresponde. Están al borde de un abismo y su actitud no puede ser otra que la del lamento y la desesperanza.

Pero ese abismo no se extiende a los pies de todos los hombres. Los hay que tratan de que el ímpetu, la fuerza del pensamiento, los más nobles sentimientos, el vuelo de la esperanza dominen sobre la muerte misma.

En el coro atormentado de nuestra época hay voces que hablan de la tarea común de elevar al hombre, voces que disuenan aún, pero que mañana—no lo olviden los jóvenes—se escucharán, como un canto de amor y esperanza, en la más espléndida armonía.

1952

MISERIA Y ESPLENDOR DE GOGOL

La atormentada existencia de Nikolai Gogol se extiende entre los años de 1809 y 1852. Vientos de odio y de desprecio azotaban, entonces, el rostro grave, resignado del siervo ruso. Mientras en la dura tierra dejaba éste su piel y su alma, en las ciudades los funcionarios vivían una vida banal, pegajosa, en la que la personalidad humana se achicaba cada vez hasta vaciar el alma.

Y, sin embargo, en esa Rusia triste y dolorosa, teñida de sangre, cuajada de bostezos y supersticiones, unos hombres heroicos y nobles fueron elevando el alto monumento de la literatura clásica rusa.

Era duro avanzar cuando todo se obstinaba en quedar a la zaga. Poetas como Pushkin, Lermontov y Nekrasov, pensadores como Belinski, iban tejiendo con su obra los primeros sueños, alzando el puente que habría de unir a Rusia, a través de las tinieblas, con la orilla aún lejana de un mundo apenas vislumbrado. Como heraldos de un futuro todavía incierto, impulsados por el viento matinal de la esperanza, impregnaban su obra de un anhelo de libertad, de un elevado sentimiento patriótico y, sobre todo, de una profunda y apasionada exaltación de la dignidad humana.

La literatura clásica rusa fue un implacable despertador de conciencias. Con el tiempo su desnuda y luminosa palabra habría de convertirse en verbo creador, empujando a los hombres a la acción, afanosos de conquistar la tierra que los atormentados escritores rusos débilmente, como en sueños, habían anunciado.

En este orbe estético y humano de la literatura clásica rusa, ¿cuál es el puesto de Gogol?

BUSCANDO EL CAMINO

En Gogol vemos, como un claro espejo, las virtudes de toda la época dorada de la literatura rusa. Pero en él su vocación ética, su anhelo de justicia, es anterior a su vocación estética. Cuando nada le hace sospechar su destino de escritor, escribe a un tío suyo: “La injusticia, lo peor que podemos encontrar en este mundo, ha desgarrado siempre mi corazón”.

Y agrega, con decisión: “He hecho el juramento de no dejar pasar un solo instante sin hacer algún bien”.

Reparemos en que Gogol es, a la sazón, un mozalbete de 17 años, en cuya tierna e inquieta alma no hay el más leve indicio de pasión literaria. No obstante, ya se siente decidido a poner su vida al servicio del bien, de la justicia.

Cuando Gogol escribe esas líneas hace ya dos años que ha perdido a su padre, pequeño terrateniente de magros recursos, pero adornado de la ternura, sensibilidad y sentido del humor, propios del ucraniano. Con él, ha aprendido a amar al pueblo, amando sus bailes, cantos y tradiciones. La muerte del padre acaba con la relativa placidez de la juventud de Gogol en el campo y, desde ese momento, este joven pálido, de ojos penetrantes, no conocerá más que el rigor de una desventurada existencia.

Apenas repuesto de los estragos que la muerte de su padre ha dejado en su alma, ésta vuelve a encenderse con la misma llama. Hacer el bien, pero ¿cómo? No piensa todavía que la literatura sea camino real en este anhelo de elevarse y elevar a los demás. Convertido, a los 20 años, en un pobre funcionario, cree candorosamente que sirviendo al Estado, en las funciones judiciales, podrá servir a la justicia con que sueña.

Su primera salida al campo literario demuestra claramente que está muy lejos todavía de comprender la función social, profundamente liberadora, de una literatura universalmente humana. *Hans Küchelgarten*, su primera obra, escrita bajo la influencia de los románticos alemanes, es un poema idílico, de corte autobiográfico. El protagonista es un joven, sediento de gloria, que huye de la ciudad en que ha nacido y deja las dulzuras de un amor para recorrer el mundo. La primera obra de Gogol, publicada bajo el seudónimo de Alov, es acogida con indiferencia glacial

por el público, en tanto que los pocos críticos que fijan la mirada en ella la vapulean sin misericordia.

Gogol acepta, con ejemplar firmeza, su penoso fracaso y recoge de las librerías la edición casi entera para entregarla, con pulso sereno, a la voracidad del fuego. Lo mismo hará, por otras razones, 24 años después, con la segunda parte de su novela genial *Las almas muertas*. Es así como la obra de Gogol se extiende entre dos fuegos. El que devora su obra primeriza, en un gesto soberbio que borre su fracaso, y el que consume la última, en un intento, preñado de soberbia y humildad, de acabar con toda su obra, con su arte mismo.

Después del fracaso de *Hans Küchelgarten* decide abandonar ese mundo melancólico, artificialmente poético, en que ha naufragado, en busca de nuevos y virginales dominios estéticos. Todavía no se abre a su conciencia la visión luminosa de la literatura como instrumento de liberación.

Rodeado en San Petersburgo por la podredumbre y banalidad de los funcionarios, en quienes había puesto sus esperanzas de regeneración social, Gogol, que se ahoga en aquella cloaca humana, llega, en volandas, con su imaginación hasta su adorada Ucrania, cuyos tipos y paisajes conoce de primera mano y cuyas tradiciones ama profundamente. Escribe, entonces, sus deliciosos cuentos ucranianos, recopilados bajo el título de *Veladas en la finca cercana a Dikanka* (1831), en los que aflora una lírica veta, profundamente popular.

Evocando su tierra, llena de luz y de leyendas, desde el frío y gris San Petersburgo, siente que su alma se eleva, despegándose de la atmósfera pegajosa, banal, en que se evapora la nobleza del hombre. Y su pluma va tejiendo maravillosos cuadros en que alternan la aguda observación realista y la pincelada que pone el misterio, lo sobrenatural. Y, todo ello, envuelto en un humor sano, impregnado de intensa emoción poética.

En las *Veladas…* se perfilan ya tres componentes básicos de la madurez del genio gogoliano: realismo, humor y sentido popular. Hay en estos relatos una galería de tipos—campesinos, gitanos, herreros, pequeños terratenientes, etc.—que se alzan con la espontaneidad y el color de la vida cotidiana. Ahora bien, estos hombres viven en los años sombríos del régi-

men de servidumbre, cuando el odio, apenas contenido, agita las almas en violentas contorsiones. Pero Gogol deja a un lado estas zonas quemantes, estas tempestades del alma, y prefiere iluminarlo todo con la alegría, el color y la frescura de su canto.

Su realidad es una realidad gozosa, inocente, sólo turbada por la alada intervención de lo sobrenatural en forma de coléricas brujas, sombrías supersticiones y sobrecogedoras apariciones. Y el humor que transpira la obra es humor sano, que recrea el alma, sin dejar en ella una gota de amargura. Aún no aparece el humor desgarrado, la sátira incisiva que flagela hasta sacar a la luz la entraña corrompida de los flagelados.

Hay más amor que odio en estas encantadoras narraciones. Amor, sobre todo, a las gentes sencillas; amor sin sombras, puro, anclado aún en la más pura adolescencia.

Se comprende el entusiasmo de Pushkin que, deslumbrado por la naturalidad, lirismo y alegría que rezuma la obra, escribe con arrebatadora franqueza:

> Acabo de leer *Veladas en la finca cercana a Dikanka*. Me ha embelesado. He aquí una obra llena de verdadera alegría, franca, libre, sin carantoñas, sin gravedad afectada. Y, a veces, ¡qué poesía!, ¡qué sensibilidad! Todo esto es tan extraordinario, en nuestra literatura, que todavía no he vuelto en mí.

Gogol, de un salto, ha escalado la cumbre, reservada a unos cuantos escritores de su tiempo. Pero ¿puede satisfacer este éxito a quien sólo considera realmente noble y superior servir a la humanidad, hacer el bien?

Las *Veladas*… le han servido a Gogol, por algún tiempo, para huir de la opresión y banalidad reinantes, en el regazo de una Ucrania luminosa, poetizada. Pero ¿puede justificar eso una obra de arte? Y, cuando aún no se han callado las alabanzas que se prodigan por doquier a su obra, escribe a un amigo: “Me hablas de las *Veladas*… ¡Al diablo con ellas! Yo mismo casi me he olvidado de que era su autor… ¡Que sean olvidadas lo más pronto posible, hasta que cree algo importante, algo grande y verdaderamente artístico!”.

Pero ¿a dónde dirigir la mirada para encontrar lo grande y verdaderamente artístico? Gogol no lo sabe aún, pero se da cuenta de que no es en

ese mundo poetizado, inocente, carente de dolor tangible, que ha sacado a luz en las *Veladas*…

La preocupación le persigue por todas partes. Una breve temporada en el campo ucraniano, con sus hombres de carne y hueso, borra para siempre de su retina la imagen gozosa de la Ucrania de su adolescencia. Vuelve a San Petersburgo con los ojos ceñidos por amargas visiones y con el dolor de los siervos metidos hasta el tuétano del alma.

Gogol se reafirma en lo que en el lejano y gris San Petersburgo había presentido: la Ucrania de las *Veladas*… no es la de los campesinos que viven bajo el hierro de la servidumbre. Y torna a detenerse en una encrucijada de caminos, anhelante ya de emprender el que le lleve la respuesta a estas preguntas que le acicatean implacablemente: ¿Cómo hacer el bien? ¿Qué escribir para contribuir a la salvación del hombre?

Pero Gogol, puesto a escoger, duda todavía de que la literatura sea camino real y se pierde por nuevos vericuetos. Si antes soñaba con servir al Estado, a la sociedad, desde un puesto de la administración, ahora cree que una cátedra de historia le permitirá satisfacer su anhelo de contribuir a la redención del hombre.

El fracaso como profesor es completo y, al precio de esta dolorosa experiencia, se reintegra, de lleno, a la literatura. El fracaso no ha sido en vano. Así lo reconoce Gogol en carta a su amigo Pogodin:

> […] durante este año y medio de oscuridad—y pese a que la opinión pública considera que me he metido en lo que no me concernía—, ¡cuánto he aprendido y cómo he enriquecido mi alma! Ya no más inquietudes por pensamientos pequeños […] No; ahora me agitan ideas plenas de verdad y de una grandeza que espanta.

EN EL CAMINO: “TARAS BULBA”

La tremenda conmoción que sacude el alma de Gogol le pone en el camino que buscaba. De ahora en adelante, todo lo que anhelaba lo encontrará en el arte mismo; con él va a elevar los más nobles sentimientos, exaltar la dignidad humana, el amor a la patria y a la humanidad. Su vida estará puesta en eso, y el día que sea incapaz de servirse del arte para

los más generosos anhelos se podrá afirmar que ha comenzado a rondarle la muerte.

Su penoso fracaso en la cátedra de historia, seguido de su salida de la Universidad de San Petersburgo, casi coinciden con la publicación de un nuevo libro: *Mirgorod*, colección de novelas que incluye su obra inmortal *Taras Bulba*, en la que canta, con épico acento, la lucha de los cosacos ucranianos contra los nobles polacos.

En los héroes de esta novela encontramos profundas cualidades humanas: heroísmo sin límites, sacrificio de los intereses personales, profundo amor a la patria, etc. Son hombres de una pieza, íntegros, que no conocen desgarramientos internos; hombres violentos, titánicos, que encierran, sin embargo, una soterrada y profunda ternura humana.

Gogol exalta a estos hombres encrespados y mueve nuestra alma a convivir con ellos, tomando partido con su ruda, espontánea e implacable lucha. La obra está impregnada de una atmósfera de dolor y heroísmo, de crueldad y sacrificio, iluminada siempre por el sentimiento de independencia, de amor a la patria invadida. Hierven las pasiones, arde el suelo con las llamas de la sagrada guerra popular y las hazañas se suceden hasta culminar en la heroica muerte del viejo Taras, que, en medio de espantoso suplicio, proclama la fe en su pueblo.

La muerte no es un límite cuando el que se encara con ella sirve al hombre, a una noble causa. Y, por eso, Gogol exclama, vibrando todo él, en las viriles palabras de Taras: "Ya las llamas de la hoguera se elevaban, abrazándole las piernas y envolviendo todo el árbol… Pero, ¿acaso hay en el mundo llamas, tormentos o fuerzas capaces de vencer a la fuerza rusa?"

Gogol exalta así el amor a la patria. Pero este sentimiento hay que entenderlo en lo que tiene de raíz profundamente humana, de soporte de lo universal humano, no como la deformación patriotera del chovinismo irracional, que conduce, en nombre de la patria, a cometer los crímenes más horrendos contra otros pueblos.

Por eso, en otro pasaje, dice Taras a sus compañeros de armas: "El padre ama al hijo; la madre ama al hijo; el hijo, al padre y a la madre; pero no se trata de eso, hermanos. También la fiera ama a su cachorro; pero, establecer lazos espirituales, no de sangre, sólo puede hacerlo el hombre".

El patriotismo no puede tener por fundamento lazos sanguíneos. Sólo surge cuando entre los hombres se tienden esos lazos espirituales, específicamente humanos, que son desconocidos de las fieras. Por eso, el verdadero patriotismo nunca puede estar reñido con el más profundo humanismo. Sólo el chovinismo y el racismo—monstruosas supervivencias de lo zoológico en el hombre—entran en conflicto con lo universal, humano, tendiendo entre los hombres lazos de fieras, lazos inhumanos.

CON LOS HUMILLADOS Y OFENDIDOS

Gogol no persiste en el camino iniciado con *Taras Bulba*. Retrocediendo en el tiempo, al heroico pasado del pueblo ucraniano, ha podido encontrar el cauce por donde discurra su afán de elevar y dignificar al hombre, de expresar los más nobles sentimientos. Pero el presente se le impone con toda crudeza, invitándole imperiosamente a confundirse con él. La realidad que le circunda, la vida oficial petersburguesa, es una realidad banal en la que el espíritu se queda sin alas y achatado se pega a la tierra y se hunde en ella, movido por los más sórdidos y mezquinos intereses.

Por eso, deja para siempre la atmósfera heroica de *Taras Bulba* en la que brillan, en toda su pureza, las virtudes de un pueblo y se encara con la estrechez moral de la Rusia de aquellos años.

Ya en *Mirgorod,* en las novelas cortas que con *Taras Bulba* completan esta colección, se ofrece una pintura amarga, y al mismo tiempo implacable, de la mutilación de la existencia humana. En *Arabescos*, que se publica casi simultáneamente que *Mirgorod*, destaca también la decisión gogoliana de flagelar la vida banal, en la que las energías más nobles se consumen de desesperación y tedio.

En *El capote*, la mano maestra de Gogol infunde vida a uno de esos seres ramplones, cuya raquítica existencia se consume en un escritorio, entregado a la humilde e interminable función de copiar expedientes y más expedientes. Akaki Akakievich, que así se llama el personaje de la novela, es un hombre de tan estrecho y pobre horizonte que un mínimo y trivial acontecimiento—la compra de un capote—ilumina, con un resplandor de viva alegría, su mísera existencia. Pero este elemento trivial no es sólo un meteoro que cruza raudo por su vida, pues la misma noche que estrena el capote éste es robado, convirtiéndose en causa mezquina de su mezquina muerte. Todo es raquítico en este hombre: su trabajo, sus ilusiones, su vida y hasta su propia muerte.

Akaki Akakievich pertenece al más bajo escalón de esa galería de *humillados y ofendidos* que, después de la revelación gogoliana, transitarán dolorosamente por la literatura rusa. Cuanto más bajo caen estos hombres, cuanto más estrecho su horizonte vital y más mutilada su existencia, Gogol siente más odio contra la sociedad que hace posible estos hombres. Y, al mismo tiempo que nos muestra la terrible oquedad de sus almas, parece decirnos al pintar su amargo retrato: ¡He aquí en qué ha venido a parar el hombre!

LA RISA A TRAVÉS DE LAS LÁGRIMAS

Gogol comprende ahora cuánto puede hacer el arte por el hombre, flagelando sin piedad la trivialidad, la corrupción, la sequedad moral. Deseoso de que su bisturí cale más hondo, pide a Pushkin, su hermano espiritual, que le dé un tema de comedia. Pushkin acude generosamente en ayuda de su amigo y le ofrece una idea de la que saldrá, fecundada por el genio de Gogol, una de las obras inmortales del teatro moderno, *El inspector*.

Se trata de la historia de un joven funcionario petersburgués que, por falta de dinero, se ve obligado a hacer un alto en un viaje, lo que da motivo para que las autoridades del lugar le tomen por un alto empleado que llega de incógnito para investigar sus trapacerías. Los funcionarios de

la ciudad tiemblan inquietos, recordando sus pecados, en tanto que sus moradores, viendo en el inspector al brazo de la justicia se acuerdan de los más viejos agravios. Nadie sabe que el recién llegado no es otro que el pícaro Jlestakov. Sólo lo saben los espectadores que se ríen del inspector, de los funcionarios, de la vida provinciana rusa. Pero tras esa risa se oculta algo doloroso y profundo.

Gogol no se ha propuesto simplemente hacer reír, sino someter a su bisturí implacable la corrupción humana, la dilapidación de los bienes públicos, la falta de principios de la clase dominante, la bajeza moral de sus representantes. Los críticos que reflejan los intereses de esta clase piensan que los espectadores, después de reír a sus anchas, se marcharán tranquilos a sus casas, olvidándose de todo al día siguiente. Pero algunos, más avisados, paran mientes en que este cuadro profundamente realista puede provocar algo más que risa, que las almas pueden agitarse de ira, de desprecio y de odio. Y, entonces, se lanzan rabiosamente contra Gogol acusándolo de calumniar a Rusia, al mismo tiempo que, con iracundo ademán, señalan la necesidad de ponerle a buen recaudo.

Los amigos de Gogol, con Pushkin a la cabeza, se muestran entusiasmados. Pero su oído está más atento a los dardos venenosos de los críticos, que sólo encuentran vulgaridad en la genial comedia, que a las palabras sinceras, apasionadas y alentadoras de Pushkin y Belinski. Y escribe, desolado, a su gran amigo, el actor Chepkin:

> Todo el mundo está contra mí. Respetables funcionarios, entrados en años, gritan que no hay nada sagrado para mí porque me atrevo a hablar de la administración. Los policías y los comerciantes están contra mí. Los escritores también están contra mí […] Ahora me doy cuenta de lo que significa ser autor cómico. A la menor alusión a la verdad, todo el mundo se lanza contra uno, no ya un hombre, sino clases enteras […]

Gogol no tenía razón al pensar que todos estaban contra él. La *Joven Rusia*, la Rusia democrática y revolucionaria que con Pushkin y Belinski tejía sus primeros sueños, amaba y respaldaba a Gogol. Pero Gogol, desvinculado de los hombres que luchaban, ya entonces, por convertir en realidad esos sueños, no pudo reaccionar ante los venenosos ataques como éstos mere-cían. Sintiéndose vencido por los golpes implacables de sus enemigos, creyéndose incomprendido en su patria, decide abandonar

el país, no sin antes escribir amargamente a su amigo Pogodin: "Voy a salir al extranjero. Allí se calmarán los sufrimientos que me causan diariamente mis compatriotas. El escritor de nuestro tiempo, el escritor cómico, el pintor de costumbres debe vivir lejos de su patria. ¡Nadie es profeta en su tierra!"

El curso posterior de la vida de Gogol habría de demostrar que esta decisión desesperada se volvería contra él mismo, contra su propio arte. Gogol cortaba de un tajo sus vínculos con su pueblo y con los pocos hombres que, como Pushkin, podían ejercer todavía una influencia bienhechora en su alma y en su arte. Eludiendo su destino, fugándose de la vida misma, Gogol iba a someterse a una prueba mortal.

Pero dejemos a Gogol transitoriamente. Dejémoslo deprimido, enfermo, desgarrado por los más encontrados sentimientos, caminando por las calles de Ginebra, París y Roma, llevando a Rusia en su corazón, poniendo los pensamientos en ella, pero aferrado a la desventurada idea de vivir lejos de sus hombres, lejos de su patria. Y hagamos un paréntesis para hablar brevemente de las ideas estéticas de Gogol.

LA ESTÉTICA DE GOGOL

Cuando Gogol deja de ser aquel oscuro y fracasado profesor de historia que soñaba con hacer el bien de la humanidad, desde la cátedra, se convierte, entonces, en el escritor apasionado que encuentra, al fin, el camino por el que discurrirán juntamente la verdad y la belleza, el arte y la justicia. Gogol ha encontrado lo que angustiosamente estaba buscando: una concepción del arte entrañada en la necesidad de servir al hombre.

En el artículo "Algunas palabras sobre Pushkin", ve en el genial poeta ruso al gran poeta nacional. Su más alto valor lo encuentra en su admirable sencillez y vitalidad, en su ennoblecimiento de la realidad.

El poeta debe encararse con la realidad. Pero ¿cómo?

El escritor, piensa Gogol, no tiene por qué rehuir la realidad sucia y miserable, aunque no le acompañe, en esta empresa, el aplauso de la gente. También en ella debe sumergirse el artista; también la vida banal, mu-

tilada, que se agita en el cieno de las mezquindades humanas, puede ser materia estética. Ahora bien, el problema del escritor es sacar a la superficie todo lo que hay en esas profundidades del alma, sin deformar la realidad, siendo fiel a ella.

La tesis contraria era la que dominaba entonces. El arte debe embellecer la vida. Lo bajo, lo grosero, la miseria, los vicios de la sociedad, las simas oscuras del alma no deben entrar en la obra de arte. El arte debe expresar una vida bella, y si la vida no es tal, la misión del artista es velar, con un humo embriagador, los ojos de los humanos. La literatura debe ser brillante, dejando a un lado los tonos sombríos, ocultando las tristezas de la vida. Por esto, el artista debía alejarse de la vida banal, mezquina y repulsiva de la Rusia de entonces.

Gogol se alza valientemente contra esta concepción de la literatura, oponiendo su realismo crítico. La belleza no es, no puede ser, un engaño, un velo que cubra piadosamente las inmundicias. La belleza no puede ser tampoco una evasión de la realidad, un sacrificio de la verdad. Por el contrario, la belleza es la revelación de la realidad misma, es la verdad misma. La obra de arte pone ante los ojos humanos aspectos ignorados, vetas secretas para muchos, que el poeta ilumina poniéndolos al alcance de todos.

Gogol permanece fiel a este realismo a lo largo de toda su obra, consciente de la dureza de la carrera del escritor que abraza este credo estético, porque, como dice al comienzo del capítulo VII de *Las almas muertas*,

> el juicio contemporáneo no admite que son iguales las lentes con que se mira el sol y los movimientos imperceptibles de los insectos; ni admite el juicio contemporáneo que es necesario tener un alma profunda para iluminar un cuadro, sacado de la vida despreciable, y elevarlo en una creación… Nada admite de esto el juicio contemporáneo y todo se volverá reproches y ultrajes para el escritor incomprendido, y éste quedará en medio del camino sin compasión, sin respuesta y sin que nadie le tienda los brazos, como un viajero sin familia.

Pero no se trata, por otra parte, de hundirse en lo purulento del alma humana, de moverse a troche y moche entre sus desgarradoras y quemantes contradicciones, sino de criticar, flagelar la podredumbre para

buscar un rincón luminoso en el alma, ese rincón en el que florecen real o potencialmente nobles cualidades y virtudes humanas.

Así nos habla Gogol en el siguiente pasaje de la carta a Jukovski, escrita en los últimos años de su vida: "El arte debe poner ante nuestros ojos todas aquellas cualidades y virtudes de nuestro pueblo, sin exceptuar aquellas que no han tenido posibilidad de desarrollarse libremente o que no han sido señaladas y estimadas en su justo valor…"

El arte debe mirar el presente, pero con la mirada puesta también en el porvenir. La crítica, por implacable que sea, al encararse con la sociedad, apunta siempre lejos, al futuro. La sátira debe tender a ennoblecer, no a degradar, aunque haya de hundirse en las zonas más innobles del alma humana, aunque haya de calar en la entraña corrompida de la sociedad.

"El arte—dice Gogol—debe poner ante nuestros ojos todas las debilidades y vicios de nuestro pueblo, con tal fuerza que cada quien pueda descubrir las huellas de ellos en sí mismos y desembarazarse de cuanto oscurece la nobleza de nuestra condición."

Ciertamente, Gogol sobreestima la importancia del arte como medio de regeneración moral, individual, pero es indudable que tiene clara conciencia de las relaciones entre el arte y la realidad, y del papel extraordinario que debe jugar como medio de educación social.

Para Gogol, la fidelidad del artista a la realidad y la conciencia de la elevada misión del arte—incompatible con todo, adulación, engaño o simulación—constituye la garantía misma del logro de los altos valores estéticos. Cuando el artista se aleja de la realidad, cuando envilece el noble fin de la creación artística, las fuentes mismas de la creación se secan y el artista cae en la más dolorosa impotencia.

Esto se ejemplifica, con mano maestra, en su novela corta *El retrato;* pero, como veremos después, la ejemplificación más patética la hallamos en los últimos años de su propia vida.

En *El retrato*, Gogol nos muestra el destino que espera al arte en la sociedad burguesa. En esta novelita nos presenta a un joven pintor, entregado con abnegación a su arte. Casualmente se hace rico y, desde ese mo-

mento, el oro se torna su pasión. El antiguo pintor que, en medio de la pobreza, proclamaba su dignidad e independencia artísticas se transforma en un pintor que, falseándose a sí mismo, se preocupa sólo de complacer los gustos superficiales de sus clientes. Por buscar la riqueza traiciona la verdad, y cuando intenta pintar de nuevo fiel a la realidad, se encuentra prisionero de la falsedad, de las formas convencionales, de la mentira que agarrota sus pinceles. Su inspiración se seca y el joven pintor, perdido en el páramo dramático de su alma, muere víctima de un ataque de locura rabiosa.

No se trata, por consiguiente, de buscar la belleza sacrificando la verdad, sino de encontrar la belleza en la verdad misma. La realidad entra en el arte cuando el artista es capaz de iluminarla. Y, por hermosa que sea, se quedará a extramuros de la belleza estética si falta esa luz que el artista pone en cuanto toca. "Como un paisaje—dice Gogol—parece imperfecto, por hermoso que sea, si no lo ilumina un rayo de sol."

La literatura debe ser realista y, para Gogol, esto quiere decir no reproducción muerta de la realidad, sino realidad iluminada por el arte, que, a su vez, es la luz del bien y de la justicia. El realismo gogoliano se encara con la realidad, no como frío e inerte espejo, sino adentrándose en ella, hasta captar la verdad profunda que entraña.

La terrible y dolorosa verdad, que el arte de Gogol saca a la luz, es el envilecimiento y degradación de la personalidad humana en la sociedad burguesa. Y toda su arte es una generosa fuente espiritual de la que mana la protesta de los humillados y ofendidos que quieren elevarse a una vida plenamente humana.

LAS ALMAS MUERTAS

Volvamos ahora en busca de Gogol, al que encontramos en el extranjero, en la soledad y amargura del alejamiento de la patria que, equivocadamente, ha buscado, y veámoslo, algún tiempo después, en la cumbre de su carrera literaria con *Las almas muertas*.

Gogol había comenzado a escribir los primeros capítulos de este poema —así llama a su genial novela—ya en la propia Rusia. Según cuenta el mismo Gogol, Pushkin le había dado el tema encareciéndole que escribiera una obra de vastas proporciones, en la que mostrara, como un grandioso friso, la vida de toda Rusia. Y, en efecto, Gogol presenta, en toda su amplitud y profundidad, la sociedad rusa de la primera mitad del siglo pasado. Por la obra van desfilando, con lúgubre paso, los propietarios de siervos: el perezoso y frívolo Manilov; el zafio Sobakievich; el mentiroso y libertino Nozdriov; el avaro Pliuchkin; la tacaña y estúpida Korobochka; el insignificante y abúlico Majuev, y burócratas, autoridades provincianas y demás representantes del régimen de servidumbre.

En medio de ellos se mueve el pícaro Chichikov, acaparador sin conciencia que, llevado de su sed de riqueza, aprovecha en su favor la podredumbre de estos parásitos y de los venales funcionarios, comprando el derecho de propiedad sobre los siervos fallecidos, llamados oficialmente *almas muertas*.

Gogol pinta, con trazos geniales, este ambiente inhumano, ayuno de principios morales, en el que reina la explotación y la avaricia, la descomposición moral más profunda y la degradación más extrema de la personalidad humana. Y nos lleva a la conclusión de que, en esta sociedad moribunda, las verdaderas *almas muertas* son los representantes del régimen de servidumbre, no los siervos que padecen su yugo.

Cuenta Gogol que cuando leyó a Pushkin los primeros capítulos de su obra, el genial poeta que siempre reía de buena gana cuando Gogol le leía algo, mudó de color y el rostro se le fue ensombreciendo cada vez más hasta exclamar con voz angustiada:

—¡Dios mío, qué triste es nuestra Rusia!

Y a Pushkin tenía que escapársele esa exclamación de lo más hondo del alma, ante aquella imagen sobrecogedora del régimen de servidumbre, ante aquella Rusia, en carne viva, que el genio de Gogol presentaba tan vigorosamente.

Le duele Rusia a Gogol, como a Unamuno su España, y su dolor crece multiplicado por la distancia. Desde el extranjero, la ve como un pobre y tierno universo, de enormes extensiones desnudas. La ve pobre, desordenada, sin nada que cautive la vista. Y, sin embargo, exclama apasionadamente en el último capítulo de su obra inmortal:

> ¿Qué fuerza incomprensible y misteriosa atrae hacia ti? ¿Por qué se oye y resuena siempre en los oídos tu melancólica canción? ¿Qué se extiende de un extremo a otro, de mar a mar? ¿Qué tiene esa canción? ¿Qué es lo que llama y solloza, penetrando en el corazón? ¿Qué sonidos acarician dolorosamente y tienden a penetrar en el alma, envolviendo el corazón? ¡Rusia! ¿Qué quieres de mí?

Toda Rusia se estremece al leer la obra inmortal de Gogol. Los lectores se ríen mientras tienen el libro en las manos, pero después sus ojos se humedecen. Es la risa a través de las lágrimas o, como dice Belinski, "la animación cómica siempre vencida por un sentimiento de profunda tristeza".

Los dardos envenenados tornan ahora con redoblada fuerza a lanzarse contra Gogol, que ha vuelto a Rusia, manuscrito al brazo, a enfrentarse con los censores.

Algunos sedicentes amigos de Gogol, los eslavófilos, tratan de defenderlo a su manera, atizando en él un mesianismo eslavo que en Dostoievski aparecerá con toda violencia. Belinski destaca el profundo contenido social de la sátira gogoliana y lo reclama para la nueva y democrática Rusia.

Hay muchas pinceladas sombrías en *Las almas muertas*, porque sombría era la realidad social de la época. Pero Gogol no considera que Rusia esté postrada para siempre, que su patria se reduzca a estos terratenientes, podridos hasta la médula y secos de alma. Después de haber mostrado estos miembros carcomidos, enfermos de la sociedad rusa, pretende mostrar los brotes sanos, primaverales, de una nueva Rusia. Y, emulando al Dante, emprende la tarea de escribir una segunda parte de *Las almas muertas*, con una especia de Rusia purificada, que, en una tercera parte, llena de luz y felicidad, llegaría a las puertas del paraíso.

Hasta entonces sólo ha presentado almas muertas; ahora trata de sacar a la luz almas vivas, redimidas de la corrupción, de la avaricia y del envilecimiento. Y en esta dirección trabaja años y años.

LA TRAGEDIA DE LOS ÚLTIMOS AÑOS

Gogol ha descrito, hasta ahora, con vigorosa mano, los Jlestakov, Chichikov y Sobakievich; ha mostrado sus vicios, su degradación moral y su podredumbre. Ahora intenta purificarlos, reeducarlos, presentarlos libres de las lacras, que tan certeramente ha mostrado en la primera parte de *Las almas muertas*. Vano empeño. Los terratenientes podridos palidecen en la segunda parte. Carecen de vigor y se esfuman como pobres muñecos a los que el artista no ha sabido infundir vida.

La segunda parte se convierte en trágico fracaso. Gogol se da cuenta de él y, por eso, destruye el manuscrito en 1845 y vuelve a quemarlo poco antes de morir.

Como el pintor de *El retrato*, Gogol se enfrenta a la suerte más espantosa que puede sufrir un artista: la incapacidad de crear, la impotencia artística.

Gogol paga así sus largos años de voluntario alejamiento de la patria, su soledad, su falta de contacto con los círculos progresista de la *Joven Rusia*, su frialdad ante la crítica sana de la época y el haberse dejado seducir, en ocasiones, por los cantos de sirena de sus falsos amigos, los eslavófilos.

La desgracia de Gogol está en que no ve el futuro de Rusia, de su pueblo, con los ojos de los que representan ese futuro. Las almas vivas, que Gogol quiere encontrar, no pueden estar entre esos terratenientes, a los que desea regenerar espiritualmente, sino en los humillados y ofendidos, entre los siervos, entre los intelectuales avanzados que desgarran las tinieblas de Rusia.

Gogol quiere hallar lo vivo en lo muerto, y lo muerto se le resiste. En la segunda parte de *Las almas muertas* nos presenta a terratenientes que se

regeneran por el trabajo. Pero los muertos no se regeneran, no se ponen en pie.

Debatiéndose en una lucha interior terrible, cada vez más débiles las fuerzas físicas y espirituales, Gogol se refugia en el más profundo misticismo. Publica por entonces, en 1847, un libro penoso, *Extractos escogidos de la correspondencia con mis amigos*, en el que el alma de Gogol es llevada como una hoja seca por los vientos más oscuros e irracionales.

Gogol se opone, en esas cartas, a los hombres que aspiran a salvar a Rusia por medio de la lucha social. Como cualquier pequeñoburgués desesperado, lo cifra todo en la regeneración moral y religiosa del individuo. Para él, los males de su patria proceden de la ausencia de perfeccionamiento individual. Si el hombre, individualmente tomado, se hace cada día mejor, si cumple con su deber, amoldándose al Estado vigente, llegará la salvación para todos.

Éste es el programa ideológico que Gogol pretende expresar estéticamente en la segunda parte de *Las almas muertas*, pero el escritor genial de otros tiempos se muestra impotente para llevarlo a cabo. De esta manera, terriblemente dolorosa, Gogol ejemplifica, con su lacerante experiencia, el destino trágico del artista que, como el pintor de *El retrato*, traiciona la verdad que alimentaba su arte.

Belinski, en una carta inmortal que sacude a toda Rusia, se revuelve profundamente herido por la deserción de Gogol: “No es posible callar—dice—cuando bajo el manto de la religión, y defendido por el *knut*, se predica la mentira y la inmoralidad, como si fuesen la verdad y la virtud”. Y agrega: “Si amáis a Rusia, alegráos conmigo del fracaso de vuestro libro”.

Pero el veneno que Gogol lleva en el alma ha penetrado demasiado hondo para que la carta de Belinski pueda salvarlo. Hundido cada vez más en la soledad, rotos los lazos con hombres que, como Belinski, podrían llevar la paz a su alma agitada y enferma, Gogol cada vez se muestra más angustiado por esta impotencia creadora.

Dos años antes de su muerte escribe a su director de conciencia, el padre Matvei: "[…] mi pluma está paralizada. Me falta la lozanía de espíritu necesaria. No le ocultaré que esta impotencia se convierte en objeto de mis secretos sufrimientos. Es mi cruz".

Llevado de esta desoladora impotencia creadora llega a renegar del arte mismo. Considerando pecaminoso incluso el arte, viendo en él sólo motivo de orgullo y vanagloria, que ata demasiado a los bienes de este mundo, decide, por consejo del padre Matvei, arrojar a las llamas, en un gesto simbólico, el manuscrito de la segunda parte de *Las almas muertas*.

Muerto el artista, muerto también el hombre. Seca su inspiración, muerto ya para el arte, nada tenía que hacer en este mundo el hombre que creaba ese arte. Por eso, ansió y encontró la muerte, 10 días después de entregar al fuego el manuscrito de la segunda parte de *Las almas muertas*.

Pero, antes de morir, dejó unas líneas en las que palpitaba el Gogol que había exaltado, con su arte, los más nobles sentimientos: "¡Sed almas vivas, no muertas!"

Y este Gogol es el que vive entre nosotros y vivirá siempre entre los hombres, en quienes florece el amor a la verdad y a la dignidad humana. Este Gogol que ha enseñado con su arte a mirar cara a cara la sucia realidad, a desnudar el alma podrida de los que quieren rebajar y humillar al hombre; este Gogol que, sobre el tiempo, reaviva nuestra fe en el porvenir del hombre, es el que vive, con su vivo esplendor, entre nosotros.

1952

HUMANISMO Y VISIÓN DE ESPAÑA EN ANTONIO MACHADO

La obra de Antonio Machado está impregnada de una quemante preocupación por España, que estalla, en los últimos recodos de su vida, en esperanzada pasión. Por eso suele decirse que es el poeta del 98, el poeta que expresó en versos eternos y profundos la inquietud que abrasaba a todos sus compañeros de generación. Pero, al encasillar al gran poeta en la rigidez del concepto generacional se corre, casi siempre, un piadoso velo sobre lo que, sustancialmente, le separaba también de su generación. No se para mientes en los matices singulares que al correr del tiempo va revelando su obra y se tiende a ignorar—por supuesto, con fines banderizos—que sus últimos poemas, sus intensos poemas de la guerra, no son más que la natural desembocadura de un ancho y sereno río, que muda de aguas, pero no de lecho.

Voz poética la suya, entrañablemente nacional y, por ello, universal, humana, que se alza a una clara cima de poesía, convertida en conciencia luminosa de todo un pueblo, mucho antes de que la hoguera, que arrasó a su patria, iluminase, con mayor intensidad aún, lo que ya era sustancial en su poesía.

Acerquémonos, pues, a este tesoro inagotable de poesía sin anteojeras, situados en el mismo mirador espiritual desde el que pudiéramos contemplar la obra de sus compañeros del 98; es decir, desde el corazón dolorido del problema de España. Partamos, pues, del mismo punto, y movámonos sin perder de vista el común horizonte.

SENTIDO DEL ANTIPROGRESISMO Y ANTIRRACIONALISMO MACHADIANOS

Machado—cuya influencia bergsoniana es notoria—se da cuenta de que la rigidez del racionalismo burgués mata la vida, castra su riqueza vi-

tal. Y no ve otra solución que el repliegue de la razón y la reducción del universo afectivo, al mismo tiempo que la sustitución de la lógica—en sus pretensiones de captar lo real—por el pensamiento poético.

Ciertamente, esta concepción de lo real, como algo que cambia, se despliega y desarrolla constantemente, le salvará de esencializar el pasado, de fijar una esencia metafísica a España y le impedirá, también, hacer de la tradición o del progreso dos polos en constante repulsión.

El pasado tiene su sentido en función del porvenir, y éste se modela asimismo con la arcilla del pasado, que no es simple-mente la tradición muerta de que habla Unamuno, sino también un tejido de esperanzas, un futuro. Y, sin embargo, Machado está más lejos del pasado que todos sus compañeros de generación. Él no participa de ese culto a una edad muerta con que alimenta su nostalgia Unamuno. Precisamente porque está lejos de ese pasado muerto—la tradición muerta de Unamuno—, el pasado apócrifo, según Machado, pasado que no es raíz ni alimento del presente, está también el gran poeta contra el presente, que quiere seguir nutriéndose de ese pasado yerto. De ahí su radical disconformidad con la España de su tiempo, vana prolongación de un ayer muerto, de un pasado que no se resigna a perecer.

El antiprogresismo y antirracionalismo de Machado tienen, sin embargo, el mismo fundamento que el de Unamuno y Ganivet: es oposición a un mundo que no es España, a un mundo que no desea tampoco para su patria. Pero el problema está ahí, con su impaciente demanda de solución, y es tanto más angustioso cuanto más crecen los males que piden remedio en esa España. Ahora bien, Machado no es un ideólogo, sino ante todo un poeta, y hemos de rastrear, por tanto, en su poesía cómo va modulando su espíritu las respuestas a estas exigencias que la circunstancia española va planteando.

EL LIRISMO SUBJETIVO MACHADIANO

La primera actitud de Machado está representada por la poesía de *Soledades*, escrita entre 1899 y 1907, años en que la preocupación española

de Unamuno se hace oír a gritos y en que los españoles más lúcidos han recogido el mensaje del suicida Ganivet como un legado de inquietud, como una angustiosa llamarada en sus conciencias.

Son los años en que el problema de España—puesto al rojo vivo con la pérdida de las colonias—sacude la conciencia española y provoca estallidos de protesta organizada entre la clase obrera.

Unamuno va de un lado a otro, pronunciando discursos que hacen el efecto de puñados de sal arrojados en una herida abierta. Y, entre tanto, don Antonio Machado escribe unos poemas breves, íntimos, llenos de profundo lirismo, en los que la nostalgia y la melancolía dejan oír su voz sosegada, dulcemente herida. En estos poemas hay un dolor contenido, una tristeza honda, íntima, y sólo el recuerdo y la evocación de la infancia traen un poco de luz a estos versos:

> La plaza y los naranjos encendidos
> con sus frutas redondas y risueñas…
> ¡Alegría infantil en los rincones
> de las ciudades muertas!…
> ¡Y algo nuestro de ayer, que todavía
> vemos vagar por estas calles viejas!

El presente se esconde, entristecido, en el regazo del ayer, del pasado, pero de un ayer íntimo, personal, subjetivo. Todo tiene este sello. El entierro es entierro de un amigo, el recuerdo lo es de su infancia; todo está incrustado en un tiempo concreto, el tiempo del poeta, subjetivizado por uno y otro matiz temporal. La intimidad temporal viene así a hacer más íntima, más subjetiva la situación espiritual del poeta hasta hacer de ella radical soledad.

No hay objetividad en este mundo poético. Las cosas, el paisaje, el tiempo todo se adelgaza para pasar por el estrecho y subjetivo cauce del alma del poeta. La realidad parece estar fuera, ausente de su alma. Sola y solitaria está su alma, enraizada en sí misma, en dura y oscura soledad.

Hay, sin embargo, un poema, "A orillas del Duero", que parece disonar en este mundo íntimo, recoleto, becqueriano. Parece como si el poeta hubiera querido abrir, en su obra, una ventana al sol que brilla fuera. Pero

lo que brilla, lo que de España llega con esta luz es sólo la tierra. Con qué emoción el poeta deja el claustro de su subjetividad y contempla esta tierra pobre, que basta para despertar en él un sentimiento de admiración:

¡Chopos del camino blanco, álamos de la ribera,
espuma de la montaña
ante la azul lejanía,
sol del día, claro día!
¡Hermosa tierra de España!

Ya antes había dicho, como si quisiera arropar con su alma la desnudez de estas tierras: “El sol calienta un poquito la pobre tierra soriana”. Y agregaba: “El campo parece, más que joven, adolescente”.

Tras esta compasiva actitud hacia la pobre tierra notamos que la salida de sí mismo, esta compasión hacia su tierra, no es más que pálido reflejo de un dolor que se extiende a los hombres que viven en ella. El poeta no quería asomarse, desbordar el cauce de su intimidad porque estas tierras y esos hombres le queman el alma. La subjetividad, la intimidad, no era más que una muralla tendida a su alrededor para alejarse de la realidad, de esta realidad acuciante de España, que llegaba hasta él aunque no fuese más que a través de los gritos e imprecaciones de Unamuno. Pero la soledad se ha quebrado. En su alma penetra otro mundo, el mundo que estaba fuera, con ese rayito de sol que calienta la pobre tierra soriana. Ya no es posible seguir enclaustrado, ensimismado. Algo llega de fuera que no permite enraizarse en la raíz de sus solos e íntimos sentimientos; algo que viene a quebrar esta soledad, que se alza porfiadamente ante ella, que la muerde en su corazón mismo. Y el poeta pregunta:

¡Oh, soledad, mi sola compañía,
oh musa del portento, que el vocablo
diste a mi voz que nunca te pedía!
responde a mi pregunta: ¿con quién hablo?

Hay que salir de sí, tender la mano al otro y con el otro a España.

MISERIA DEL SUBJETIVISMO POÉTICO

El lirismo subjetivo, el sentimiento individual, anclado en un corazón solitario, se tornan muralla que hay que horadar. Como ese rayo de sol que calienta la pobre tierra soriana, otra realidad se abre paso hasta su alma, y alumbra los soterraños de ésta con una nueva luz. El poeta toma conciencia de los límites de su poesía. Años más tarde ha de explicar con esa sinceridad, que tan bien rimaba con su dignidad, por qué se acogió, entonces, a esa poesía subjetiva, íntima, encuadrando su actitud en la ideología dominante en aquellos años. Y al hablar así apuntaba a las filosofías nietzscheana, pragmatista, bergsoniana; pero esto, evidentemente, no basta para revelar las profundas razones que le hacían caminar, solitariamente, por tan estrecha vía.

Y agrega, en el mismo prólogo, fechado en 1919: "Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística, buen antídoto para el culto sin fe de los viejos dioses, representados ya en nuestra patria por una imaginería de cartón piedra".

Sería erróneo ver en la actitud de Machado una mera trasposición de credo estético, y no como en todo gran espíritu creador una radical actitud humana. El subjetivismo poético machadiano guarda estrecha relación con la preocupación española de sus compañeros de generación. La España amarga, que hace gritar de dolor a Unamuno y que empuja a Ganivet al suicidio, está también en el alma de Machado, con su dramático problema. ¿Y cómo no había de estar en quien se había educado en la visión ginerina de la Institución Libre de Enseñanza, bajo la palabra, dolorosamente contenida, de sus hombres más lúcidos? La realidad española le cerca, le acosa y el poeta cree que cantán-dose a sí mismo, refugiándose en la nostalgia, en la evocación, en el recuerdo se salva de ella. Este subjetivismo es una reacción negativa ante la vida espiritual achatada, ante la oquedad de la vida oficial española, ante los males que los "regeneracionistas" de la época señalan.

El romanticismo tardío de esta poesía machadiana, que el poeta absorbe a través de Bécquer, expresa, en su afirmación de sí mismo, su disconformidad con lo que le rodea. El romanticismo europeo, con su exaltación desbordada del yo, había sido en sus orígenes una forma de protesta

contra la realidad exterior, ya empobrecida y degradada por el mercantilismo burgués. El romanticismo lírico machadiano hay que verlo cargado también de una callada protesta contra la podrida sociedad española de la época. Representa una pérdida de la realidad exterior, un alejamiento del otro, para ganar el refugio de la realidad interior. Como el medievalismo unamuniano y el interiorismo hispánico de Ganivet, el subjetivismo machadiano trata de ganar una orilla salvadora, desde una España muerta.

Pero Machado, consciente de que este solipsismo poético es una retirada, que le impide entrar en comunión con las demás almas, y participar así en la tarea común que se avecina, rompe con él y busca, a tientas todavía, una nueva forma de expresión poética, más desnuda, más objetiva, más adecuada para cantar el dolor y la esperanza de España.

Esta actitud poética y humana, que Machado mantendrá hasta su muerte, ha quedado ejemplarmente expuesta por el poeta, más tarde, en su "Abel Martín".

Para Machado, el subjetivismo poético entraña una impotencia: la incapacidad de encontrar "temas de comunión cordial", de "verdadero sentimiento". Este subjetivismo—piensa Machado—es una expresión del individualismo burgués, basado en la propiedad privada.

"El poeta—agrega—exhibe su corazón con la jactancia del burgués enriquecido que ostenta sus palacios, sus coches, sus caballos y sus queridas."

No pretende, sin embargo, darnos una poesía tan objetiva que la individual se ahogue. "El sentimiento ha de tener tanto de individual como de genérico, porque aunque no existe un corazón en general que sienta por todos, sino que cada hombre lleva el suyo y siente con él, todo sentimiento se orienta hacia valores universales o que pretenden serlo."

El subjetivismo poético acorta en tal grado el radio de acción del sentimiento que éste acaba por cantar de falsete. Es lo que acontece al sentimiento burgués que a fuerza de empobrecerse, de recortarse, acaba por

no decirnos nada, dejándonos completamente indiferentes. Y en ello estriba su fracaso.

A esta estética, que expresa conceptualmente más tarde, corresponde la actitud poética—humana—de *Campos de Castilla* y *Nuevas canciones*.

CONCIENCIA DE LA REALIDAD HISPANA

Rotas las mallas de la subjetividad, la conciencia del poeta se abre a la realidad esquivada, particularmente a la España de su tiempo. Ahora no sueña, recuerda o evoca, sino que, despierto por el seco y constante aldabonazo de lo exterior, "ha encontrado los ojos para ver lo real". Cuando el poeta soñaba, entre las paredes de su lirismo íntimo, exclamaba gozoso: "¡Hermosa tierra de España!" Pero este paisaje retorna ahora, a la conciencia machadiana, ensombrecido:

> ¡Oh tierra triste y noble,
> la de los altos llanos y yermos y roquedas,
> de campos sin arados, regatos ni arboledas;
> decrépitas ciudades, caminos sin mesones…

Los hombres que pueblan estas tierras viven en ellas una existencia mutilada, con los ojos abiertos a oscuros y viles horizontes:

> Abunda el hombre malo del campo y de la aldea,
> capaz de insanos vicios y crímenes bestiales,
> que bajo el pardo sayo esconde un alma fea,
> esclava de los siete pecados capitales.

Este retablo desolado del hombre del campo y este paisaje se extiende a otro poema, terriblemente pesimista, en que la adjetivación acongoja el alma: "tarde mustia y desabrida", "tierra estéril y raída", "árida llanura", "tierra esquelética y sequiza", "agrios serrijones", "grises peñascales", etcétera.

Éste es el campo de Castilla y éstos sus hombres. Pero la ciudad no da mejor abrigo a la ternura y la esperanza:

> Huye de la ciudad… Pobres maldades,
> misérrimas virtudes y quehaceres

de chulos aburridos y ruindades
de ociosos mercaderes.

Y hay, sobre todo, el impresionante romance de *La tierra de Alvargonzález*, en el que se ahondan estos elementos sombríos y la visión de España se hace más dolorosa bajo la triste luz de la envidia cainita:

Mucha sangre de Caín
tiene la gente labriega
y en el hogar campesino
armó la envidia pelea.

El tema de la furia cainita, como pasión irrefrenable, que devora a los españoles, está en Unamuno, que le dedica su ensayo *La envidia hispánica,* y de él pasa a Antonio Machado. Después el tema ha seguido siendo objeto de preocupaciones para quienes la envidia cainita domina los secretos rincones del alma española.

Ciertamente, Machado no hace de este cainismo una categoría esencial hispánica, sino un componente del alma campesina, que acorta el radio de su generosidad bajo el peso del dolor y del sufrimiento. Lo que se llama la furia cainita española, hermana de la crueldad, del rencor y del odio, no es más que la pasión que engendra ese sufrimiento. Siglos de dolor, de ira insatisfecha, de opresiones e injusticias alimentan las brasas del odio en el terrible páramo castellano. Pero es un odio fecundo, un odio que se hermana, a veces, con el amor más hondo, un odio del que ha de nacer el amor verdadero, la honda solidaridad, la generosidad más encendida.

No se dejó arrastrar Machado por los que veían en esta pasión cainita una categoría permanente del hombre español, y tal vez por eso el rostro amarillo de la envidia asoma después, raramente, en su verso.

Ese paisaje y ese retrato humano, que pinta con colores tan sombríos, no son de una España abstracta, sino de la España concreta de su tiempo, que se empeña en aferrarse a un pasado muerto:

Esa España inferior que ora y bosteza,
vieja y tahúr, zaragatera y triste,
esa España inferior que ora y embiste
cuando se digna usar de la cabeza…

Y esa España la simboliza Machado en este hombre del casino provinciano, cuya vida se consume en el tedio y la tristeza, vacía el alma. Tan vacía, tan hueca por dentro, que el poeta se niega a concederle un puesto en el tiempo:

> Este hombre no es de ayer ni es de mañana,
> sino de nunca; de la cepa hispana
> no es el fruto maduro ni podrido,
> es una fruta vana
> de aquella España que pasó y no ha sido,
> esa que hoy tiene la cabeza cana.

España es sentida como una terrible oquedad. De esa España hueca, inane, no puede salir ya nada:

> El vano ayer engendrará un mañana
> vacío y ¡por ventura! pasajero.

¡Por ventura!, exclama el poeta, abriendo una ventana a la esperanza. El cuadro sombrío que había trazado de España y sus hombres no ha servido para abrir la espita del desengaño, sino para ¡tocar tierra!, como pedía Ganivet, y acercar la mano a los hontanares de los que brotará el futuro. Los tonos grises, cenicientos, mustios dejan paso a una nueva luz, que llega todavía por el camino del recuerdo. Andalucía y su infancia la traen, entre las grises peñas.

Y esta Castilla ¿ha de seguir viviendo presa del pasado?

> Castilla miserable, ayer dominadora,
> envuelta en sus trabajos desprecia cuanto ignora.
> ¿Espera, duerme o sueña? ¿La sangre derramada
> recuerda cuanto tuvo la fiebre de la espada?

Por un momento parece como si el poeta se quedara con ese pasado, arrebujándolo con nostalgia, ese pasado que quiso esencializar Unamuno y en el que el hombre ibero

> […] puso a Dios sobre la guerra,
> más allá de la suerte,
> más allá de la tierra,
> más allá del amor y de la muerte…

Son los años en que Machado se debate, solitariamente, entre acuciantes y dolorosos dilemas, buscando la raíz en que ha de insertarse el futu-

ro, pero negándose ya a ver moldeado, esquematizado con patrones muertos, el ayer y el futuro de España:

> ¡Qué importa un día! Está el ayer alerto
> al mañana, mañana al infinito,
> hombres de España, ni el pasado ha muerto,
> ni está el mañana—ni el ayer—escrito.

La esperanza crece; se reverdece el alma, como la rama de su olmo viejo. También España conocerá otra luz, otra primavera. La tristeza no está en la tierra, sino en el hombre que hunde su planta en ella. Es el hombre quien la cubre de tristeza:

> Nosotros enturbiamos
> la fuente de la vida, el sol primero,
> con nuestros ojos tristes,
> con nuestro amargo rezo,
> con nuestra mano ociosa,
> con nuestro pensamiento…

Precisamente porque España no está dada, con una esencia fija, inmutable, Machado abre esperanzado los ojos al futuro. No es la España que tira del ayer muerto, sino una España viva que tiene sus raíces, a su vez, en lo que vive en el pasado:

> Mas otra España nace,
> la España del cincel y de la maza,
> con esta eterna juventud que se hace
> del pasado macizo de la raza.
>
> Una España implacable y redentora,
> España que alborea
> con un hacha en la mano vengadora,
> España de la rabia y de la idea.

De la indignación, el dolor y la desesperanza hemos llegado a esta jubilosa afirmación del futuro. Machado, sin embargo, tiene clara conciencia de que esta España joven, nueva, con que sueña, no es un don que caerá del cielo, sino una empresa, esfuerzo o lucha; es una España que ha de alzarse "con un hacha en la mano vengadora", porque una cuchilla está siempre presta a desgarrar su entraña.

Apenas nazca esa España, pretenderán estrangularla y habrá que acudir, generosamente, a salvarla. Faltan todavía 23 años para que se cumplan estos tremendos y proféticos versos:

> ¡Oh tú, Azorían, escucha: España quiere
> surgir, brotar, toda una España empieza.
> ¿Y ha de helarse en la España que se muere?
> ¿Ha de ahogarse en la España que bosteza?
> Para salvar la nueva epifanía
> hay que acudir, ya es hora,
> con el hacha y el fuego al nuevo día.
> Oye cantar los gallos de la aurora.

HUMANISMO MACHADIANO

Hay en Machado una visión de España en la que el sentimiento de disconformidad y desamparo deja paso a rumbos de salvación, en los que el poeta encuentra fortalecida su ansia encendida de una nueva España. Esta fe cae en el mesianismo, que hallamos en Genivet y Unamuno.

Dos son los elementos que cuidan de que su pasión española no sea azuzada por esos vientos mesiánicos: su humanismo y su amor al pueblo.

El humanismo de Machado no es ese humanismo liberal que se acoge a la abstracción kantiana del hombre "fin en sí mismo, no medio", y que cierra los ojos, piadosamente, ante la explotación del hombre por el hombre; es decir, ante las concretas e implacables relaciones sociales que hacen de un ser humano—el asalariado—un instrumento, medio, no un fin. El humanismo machadiano habla al hombre concreto y, por eso, en trances decisivos, Machado arraigó, firmemente, sus plantas en el suelo de la realidad.

El principio cardinal de su humanismo lo formula así el propio poeta: "[…] por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre". Muchos años antes Marx había reivindicado, como base del verdadero humanismo, que "el hombre sea lo más alto para el hombre".

El valor supremo del hombre es, por tanto, ser hombre. El valor más alto del español no será, en consecuencia, ser español, sino ser hombre, participar en esta faena común, universal, dura y, al mismo tiempo, esperanzadora de hacer del hombre, ante todo, un hombre.

Este empujarse a sí mismo hacia delante, hacia el libre desenvolvimiento de la personalidad humana, subvirtiendo "todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado…" (Marx), es lo que define al verdadero humanismo frente a los que no lo son. Este humanismo tiende a realizar plenamente la personalidad humana, impidiéndole petri-ficarse, luchando siempre contra la enajenación de su esencia.

"Poca cosa es el hombre—dice Machado—y sin embargo mirad vosotros si encontráis algo que sea más que el hombre, algo sobre todo que aspire como el hombre a ser más de lo que es."

Aspirar a ser más de lo que es cuando se mutila su existencia, cuando se le degrada, cuando no se le deja realizarse; es aspirar, precisamente, a humanizarse; es decir, a insertarse en el largo y penoso camino en el que el hombre ha de ir derribando violentamente las murallas que le impiden realizarse, encarándose con las relaciones sociales que mutilan o cercenan la existencia humana.

El humanismo de Antonio Machado es antiburgués. En su nombre, condena la lírica íntima, personal, que trata de acortar el diámetro de la conciencia humana, cuando de lo que se trata es de ensancharlo hasta encontrarse, en una tarea común, con los demás hombres. Poco antes de la Guerra Civil, en un texto que no se hizo público hasta 1949, insiste en el fin de la corriente subjetivista, que convierte en algo irreal cuanto trasciende al sujeto individual. Machado se da cuenta de que no hay tal vida interior al margen de los otros; que hay sólo una subjetividad concreta inserta en las relaciones con los demás. La subjetividad pura es, por otra parte, la negación de la tarea común que Machado anhela. Por ello, proclama como principios del mañana la objetividad y la fraternidad.

Cuando más se ahínca el hombre en su soledad, tanto más se limita a sí mismo, tanto más se deshumaniza. Esto lo sabe muy bien el poeta, y de

ahí que su humanismo se asiente en la condena de la soledad y del subjetivismo. Y, con esto, pisamos ya el suelo desde el cual Machado verá el horizonte salvador, la solución al trágico dilema en que se han consumido, sin hallar la luz, Ganivet y Unamumo.

Machado reacciona contra una variante española del antihumanismo, contra el "señoritismo". Ya lo había hecho, con punzante ironía, en su *Llanto de las virtudes y coplas por la muerte de don Guido*.

Don Guido es el señorito andaluz, que pasa por la vida sin dejar la menor huella en el hondo surco de lo humano:

Alguien dirá: ¿Qué dejaste?
Yo pregunto: ¿Qué llevaste
al mundo donde hoy estás?

¿Tu amor a los alamares
y a las sedas y a los oros,
y a la sangre de los toros
y al humo de los altares?

¿Qué es el señoritismo para Machado? "Una forma, entre varias, de hombría degradada, un estilo peculiar de no ser hombre…" El señoritismo vive en España, al mismo tiempo, como tardío y fruto vano de una España muerta, de una aristocracia podrida.

El señoritismo está en el polo opuesto al humanismo, pues como dice Machado: "El señoritismo ignora, se complace en ignorar—jesuíticamente—la insuperable dignidad del hombre".

Los señores desprecian, en España, a los señoritos. Ahora bien, los señores, para Machado, son las gentes del pueblo, es el pueblo mismo. El humanismo de Machado nunca es abstracto porque siempre se sostiene en la hombría del pueblo.

El fundamento de la esperanza de Machado en el futuro de su patria proviene, precisamente, de esta confianza suya en la raíz que la aferra para siempre al tiempo: su pueblo.

Cuando se acerca a la historia de España y se detiene morosamente en algunas páginas luminosas, lo que encuentra en ellas, ante todo, es pue-

blo. Y la verdadera poesía nace también, con el *folklore*, donde es hondo manantial.

"En nuestra literatura—hace decir a su *alter ego* Juan de Mai-rena—todo lo que no es *folklore* es pedantería."

Machado está muy lejos—precisamente en la vertiente opuesta—de este nacionalismo ganivetiano que tras de dejar, con autoritario ademán, al pueblo fuera del escenario de la historia, pondrá jerárquicamente a una minoría escogida.

"Entre españoles—dirá Machado—lo esencial humano se encuentra con la mayor pureza y el más acusado relieve en el alma popular." Y agrega: "[…] la aristocracia española está en el pueblo; escribiendo para el pueblo se escribe para los mejores".

Sólo el pueblo garantiza la realización de lo esencial humano, porque sólo él puede encontrarse con otros pueblos, por encima de los fosos que la patriotería burguesa abre entre ellos. Lo cual, por supuesto, no contradice el más sano patriotismo. Lo que es la patriotería para los señoritos, es el verdadero patriotismo para el pueblo. ¿Y la patria?

"En los trances más duros—asegura Machado—los señoritos la invocan y la venden, el pueblo la compra con su sangre y no la mienta siquiera."

Para Machado lo esencial hispánico tiene siempre una profunda veta popular. España es tanto más española cuanto más firmemente se sostiene en el pueblo. Por eso, afirma: "[…] si algún día tuvierais que tomar parte en una lucha de clases, no vaciléis en poneros al lado del pueblo, que es el lado de España, aunque las banderas populares ostenten los lemas más abstractos".

La actitud de Machado en la Guerra Civil española respondía, hondamente, a estas serenas palabras; no era, por tanto, algo accidental, extraño a su obra, sino una esencial y viva prolongación de ella misma. Con esta actitud, Machado igualaba, en un plano hondamente español y humano, conducta y poesía.

Machado había esperado, profetizado, el momento en que una tarea común moviese a las almas, en que un nuevo mundo surgiera. Compren-

día y anhelaba ese mundo, que habría de llegar para rescatar la esencia humana enajenada, y sólo se lamentaba de no poder ser un activo forjador de ese mundo, que permitiría desarrollar, al fin, las fuerzas espirituales creadoras del hombre.

"Triste es ir para viejo—dice poco antes de la Guerra Civil—cuando el mundo se esfuerza en ir para joven."

Percibe, con toda claridad, que ese mundo reclama una nueva poesía; que no puede ser, en modo alguno, la lírica subjetivista que había condenado hacía ya muchos años, ni tampoco la lírica destemporalizada, deshumanizada de los poetas "puros", con los cuales manifestó, sin rodeos, su desacuerdo. Y es que Machado, pese a sus años, era más joven que ellos; estaba más cerca de la primavera humana que los jóvenes poetas, que con su *destemporalización de la lírica*—palabras de Machado—se insertaban en un viejo y pedregoso camino sin salida.

"Por todas partes—asegura—las cosas parecen bruscamente cambiar, como si el árbol total de la cultura se renovase por sus más ocultas raíces."

Y estas raíces no son otras que las de las fuerzas que pugnan, ya con victorioso empuje, por salvar al hombre de la degradación en que lo mantiene la sociedad burguesa. Se requiere—es Machado quien lo proclama—una poesía vuelta a la vida, y una cultura que esté asentada en una destrucción de los privilegios de clase. Así hablaba Machado poco antes de la guerra de España. ¿Cómo podía tomar en ella otra actitud que no fuera la del hombre frente al señoritismo, que negaba este hondo humanismo machadiano?

A LA ALTURA DE LAS CIRCUNSTANCIAS

Machado despreciaba a los filósofos, que se atiborran de secas verdades y que "en tiempos de combate se dicen siempre *au dessus* de la *mêlée*". También había sentenciado que "es más difícil estar a la altura de las circunstancias" que por encima de ellas. Detestaba profundamente la evasión, y de ahí su postulado poético y moral: ser fiel al tiempo, a su tiem-

po; no huir de él, sino sumergirse en sus vivas entrañas y hacer que la poesía—y la conducta—rezumen temporalidad, fidelidad al tiempo.

La guerra de España fue trágica piedra de toque para sus palabras. Sonaba para su patria una hora dramática en que su destino, lejos de entrar en contradicción con el de otros pueblos, venía afirmar el de todos. Ya Madrid no era el Madrid del "cucañista", y la planta del señoritismo se había secado. El poeta exclamaba jubiloso:

¡Madrid, Madrid!, ¡qué bien tu nombre suena,
rompeolas de todas las Españas!
La tierra se desgarra, el cielo truena,
tú sonríes con plomo en las entrañas.

Y sonríe también el poeta, como nunca habían sonreído compañeros de generación. Ganivet había puesto fin a sus dolorosos días, atormentado de no hallar la luz que buscaba, tras de haber llamado desesperadamente a un interiorismo hispánico, que era un regreso a la oquedad más terrible. Unamuno, abrasándose en la llama de su pasión española, retrocedió, también desesperadamente, hacia una edad muerta. Se replegaba hacia ella, huyendo de la carroña de la tradición, empeñada en perpetuarse en un trágico presente. Y murió en radical soledad, solo contra todos, tal vez —como dijo el propio Machado—contra sí mismo.

Machado supera el interiorismo ganivetiano y el medievalismo unamunesco—dos desesperados portazos al futuro—, y se siente, como rama reverdecida, en el tronco de una España joven. Inspirado por el gesto grave y señorial de los capitanes de la nueva hora, escribe sus últimos poemas y muere a la altura de las circunstancias, casi desnudo, como había profetizado en su famoso *Retrato*, cerca de los suyos, entre el dolor de su pueblo, sin llamar la atención de nadie, como él mismo había pedido. Y en el trago supremo pone su muerte—como su vida—a la altura de las circunstancias.

1952

LOS DEL 98 Y LA POLÍTICA

Una aclaración previa sobre el título de nuestra conferencia: “Los del 98 y la política”. Con el “los” apuntamos a un grupo de escritores que tienen que ver con el año 1898, “año del desastre”, como se le llamó entonces en España. Con ello, tomamos posición desde el primer momento en la cuestión tan traída y tan llevada hasta nuestros días de si se puede hablar propiamente de una “Generación del 98”, expresión con la que designó Azorín, años más tarde, al grupo integrado por él mismo, Unamuno, Baroja, Maeztu, Valle-Inclán y Antonio Machado. Se trataba, a nuestro juicio, de escritores que, si bien compartían en su obra y su actitud algunos rasgos importantes—luego veremos cuáles—distaban mucho de tener la conciencia de grupo de adoptar un proyecto común y, por tanto, de la necesidad de establecer, entre ellos, las correspondientes relaciones mutuas. Sin embargo, vivían en la misma época, sufrían la misma realidad y se enfrentaban a problemas vitales y nacionales semejantes. Eran los años inmediatamente anteriores y posteriores al 98, año en que las prácticas viciosas de la política de la Restauración se ponen al desnudo con la humillante derrota militar que en Cuba inflige el incipiente y voraz imperialismo yanqui. El 98 adquiere el carácter de un referente emblemático de esa dura y penosa realidad y, por ello, es justo poner en relación con ese año a ese grupo de jóvenes escritores inconformes, rebeldes y críticos. No se trata, por tanto, de que individual o colectivamente irrumpan en escena precisamente en ese año en que todas las heridas del dolorido cuerpo de España, ya abiertas, muestran el desgarrón brutal de la escandalosa derrota en Cuba. No hay en ellos referencias directas a la guerra injusta de Cuba, si se exceptúan algunos pasajes de artículos sobre ese país. Como este pasaje—de 1896—sobre los soldados españoles, que Blanco Aguinaga transcribe: “Oprime el corazón de los hombres verdaderamente humanos el ver a esos pobres hijos del pueblo,

arrancados por la fuerza a sus hogares y destinados a ir a matarse con hombres que ningún daño les han hecho".

O este otro pasaje, de 1898, refiriéndose al sojuzgamiento de Cuba, en el que Unamuno protesta: "Aquí todo se tiene en cuenta menos la razón y la voluntad de los cubanos. Hay muchos que protestan contra [...] la vieja idea de que una nación sea patrimonio del monarca; pero les parece bien que un pueblo sea patrimonio de otros".[1]

No obstante, la ausencia de sus referencias directas al "año del desastre", los del 98 se han manifestado, con anterioridad, contra la corrupción, la miseria y la decadencia de la España que simboliza ese año. Por ello, aunque no han tenido que esperar al 98 para sentirse heridos y sacudidos por esa realidad, es legítimo ponerlos en relación con esa fecha y llamarlos simple-mente así: "los del 98". Queda pues aclarado que se trata de un grupo de escritores que no llega a constituir lo que se ha dado en llamar "la Generación del 98". Pero ciertamente hay una afinidad entre ellos que se define por varios rasgos comunes, y entre ellos están: *1)* su espíritu crítico, de protesta e inconformidad con la España de su tiempo; *2)* su intento de explicarse esos males (corrupción, mentira, decadencia etc.), y *3)* su radicalismo en ese intento. Por este empeño de llegar a sus raíces, la inconformidad, explicación y crítica de ellos se distingue de las de los escritores—también preocupados por esa dramática realidad—, como Clarín y Galdós, que les han precedido y de los políticos que "le van [al pueblo] con la cantinela de la regeneración" (palabras de Unamuno) cuando se trata de salvar a la nación. A grandes males, los grandes remedios, con los que sueñan Unamuno, Baroja, Maeztu y Azorín desde sus posiciones radicales, socialistas o anarquistas.

Pero, a los tres rasgos distintivos señalados, hay que agregar un cuarto: la conciencia de que ellos no sólo son creadores de la obra literaria correspondiente, sino la conciencia crítica de una sociedad que no puede darse en el resto de ella. Se ven a sí mismos encarnando la figura del intelectual que, años antes, ha emergido en la Francia liberal, burguesa, con el "¡Yo acuso!" de Zola en el proceso Dreyfus. La figura del intelectual que, desde entonces, no sólo se extenderá a España, y no sólo en el

medio liberal europeo, sino también—ante la necesidad de transformar revolucionariamente la sociedad—contra la burguesía misma. Y a esa necesidad responde, en los medios revolucionarios, la idea de llevar, desde fuera, la conciencia de clase a los proletarios, ya sea por los intelectuales, según Kautsky, o por el partido, como vanguardia intelectual y política, según Lenin. En España, la figura del intelectual como conciencia crítica y depositaria de la verdad histórica se presenta con los del 98, y en su más alto protagonismo con Miguel de Unamuno.

Ahora bien, a partir de los rasgos comunes mencionados, todo son diferencias, no sólo literarias, sino también ideológicopolíticas. Así pues, los del 98 no sólo se mueven como escritores en su espacio propio, y no sólo intervienen intelectualmente al explicarse y criticar la realidad, sino que también actúan real y efectivamente para tratar de cambiarla. Y esa intervención es justamente la política. Política en el sentido más amplio y profundo, no reducida a la actividad en el seno de partidos o instituciones y, por supuesto, no en el sentido degradado que Unamuno denuncia como "politiquería".

Pues bien, entendida en su auténtico sentido, la relación del intelectual con la política se da en general en tres planos o niveles: *1)* en su actitud: positiva al involucrarse con ella, o negativa al aislarse en la imaginaria "torre de marfil", o al despreciarla (Unamuno y Baroja pueden ejemplificar estas actitudes opuestas); *2)* en los efectos de la obra, independientemente de las intenciones de su autor, como vio Engels en la novela de Balzac: obra de un conservador, monárquico, que desnuda, sin embargo, la sociedad francesa de su tiempo. Algo semejante encontramos en la novela del escéptico y pesimista Baroja que, con su realismo corrosivo, incita al rechazo y al cambio de la sociedad presente, y *3)* al intervenir no sólo en el plano de las ideas con sus actitudes y su obra, sino directamente en la lucha política, ya sea como militante de una organización política—militantes políticos fueron en diversos momentos Unamuno, Maeztu y Azorín—, ya sea sin militar en partido político alguno, como es el caso de Valle-Inclán y Antonio Machado.

Aplicando a los del 98 estos tres modos de hacer política, vemos que la hacen en algunos de esos planos y, en algunos de los casos citados, en todos ellos. Podemos dividirlos, por esto, en dos subgrupos: uno, constituido por Unamuno, Maeztu y Azorín, que son los más políticos, ya que hacen política en todos los sentidos, incluso como militantes de partidos. Y a la cabeza de este subgrupo se ubica el que hace política con más pasión hasta el día de su muerte: Miguel de Unamuno. Los tres restantes de los del 98—Baroja, Valle-Inclán y Antonio Machado—se caracterizan por un pulso político más débil, aunque firme al cabo del tiempo. Baroja, desde su anarquismo intelectual, siempre escéptico o irreverente, desprecia la política; Valle-Inclán, en esos años, estetiza la política en sus primeras obras e incluso habla de la belleza del carlismo, y Antonio Machado, no obstante su formación liberal, institucionista, ancla en un subjetivismo que le deja un tanto indiferente ante los estremecimientos de la realidad exterior. Ciertamente nos estamos refiriendo al decenio de 1895 a 1905, pues si los consideramos en su evolución posterior, en su madurez y en la fase tardía de ella, veremos que todos se sienten atraídos por la política, en direcciones opuestas y, al final, antagónicas. Una es la que siguen Unamuno, Azorín, Maeztu y Baroja, y otra la de Valle-Inclán y Antonio Machado.

Así pues, aunque todos los del 98 al enfrentarse, más tarde o más temprano, a la realidad española de su tiempo no dejan de hacer política, no la hacen—como decíamos—de la misma manera, no se entregan a ella con la misma pasión, no se embarcan en su travesía salvadora en el mismo barco, y no todos arriban al final al mismo puerto.

De todos los del 98 Miguel de Unamuno es, como ya hemos subrayado, el más político por la pasión que pone en sus actos y sus palabras y por su presencia constante en la vida política. Y ello cualquiera que sea el campo en que actúe: en el periodismo, la universidad, la literatura, el exilio, el parlamento, la calle o la soledad angustiosa de sus últimos días salmantinos. Unamuno es el protagonista político de los del 98. Aunque todos sus compañeros del grupo comparten su preocupación por salvar a

España de la corrupción, de la miseria y la decadencia, ninguno como él traduce esa preocupación en actividad política.

La conciencia política de Unamuno—como se desprende de un enriquecedor estudio de Pedro Cerezo *(El liberalismo libertario del joven Unamuno)* —es bastante precoz. Es una conciencia liberal-libertaria en la que la soberanía del individuo, piedra angular de todo liberalismo, no conduce al socialismo, sino—al enfrentarse al Estado—al anarquismo. El lugar del socialismo en Unamuno pasa al primer plano al ingresar en 1894 en la Agrupación Socialista de Bilbao y colaborar asiduamente en *La Lucha de Clases*, órgano de expresión de dicha agrupación. Debemos a Carlos Blanco Aguinaga el haber puesto ante nuestros ojos, en su verdadera dimensión, la importancia de esta fase socialista en su vida y su pensamiento, una fase que los biógrafos de Unamuno y los estudiosos del 98 solían, y suelen todavía, pasar por alto. Aunque no podemos detenernos mucho en ella, sí nos detendremos, aunque sea muy brevemente, para subrayar que su socialismo es de inspiración marxista y que Unamuno ve en el marxismo su corriente principal.

La adhesión plena y sin reservas del joven Unamuno a Marx en esos años es resultado de su trato directo con la parte de su obra a la que tiene acceso. Por supuesto, no puede tenerlo entonces al texto—desconocido durante mucho tiempo—*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en el que resplandece en toda su magnitud el humanismo marxiano. Pero, insistimos, su adhesión a Marx es rotunda, como se pone de manifiesto en una carta suya (del 12 de octubre de 1894) al director de *La Lucha de Clases* en la que le dice: “El socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, la religión de la humanidad”.

Pero, junto a expresiones análogas, propias de un convencido socialista marxiano, que datan del año 97, e incluso del 98, tenemos otras en las que Unamuno pone en cuestión el materialismo y el papel primordial del factor económico que él encuentra en Marx. Ahora bien, lo que en definitiva le lleva a abandonar el marxismo es la crisis existencial religiosa que sufre en 1897. Sin embargo, no obstante este abandono, sigue manifes-

tándose a favor del ideal socialista, años después, como se manifiesta en 1905 con estas palabras: "Aunque el socialismo no hubiera hecho otra cosa que dar a una buena parte del proletariado un ideal de vida, habría hecho mucho. El socialismo ha emancipado ya millones de espíritus y ha hecho a muchos hombres libres" *(La Lucha de Clases,* 17 de junio de 1905).

Ciertamente, lo que le lleva a abandonar el marxismo y el socialismo de inspiración marxiano es la conclusión a que llega en carta a Arzadun de octubre de 1897 de que el socialismo "olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte", o dicho también en términos unamunianos: que tras el problema económico está el religioso. Resulta así que mientras la cues-tión presente, la de la vida económica y social, le ha llevado—del brazo de Marx—al socialismo, la cuestión existencial religiosa, la de la muerte, le lleva a abandonarlo, marcando así su trayectoria ideológico-política al desarrollarse, en el futuro, bajo el signo de este espiritualismo. Pero, entre una y otra cuestión, en pleno periodo socialista, hay para Unamuno otra cuestión también presente y no menos vital: la que preocupa a todos los del 98: la cuestión nacional o el llamado "problema de España". Es la cuestión a la que Joaquín Costa con su política "regeneracionista" ha tratado infructuosamente de dar solución.

Pues bien, durante la fase socialista de su pensamiento y su vida, que dura cuatro años, de 1893 a 1897, precisamente en 1895 Unamuno publica cinco ensayos que más tarde recogerá en un volumen con el título de *En torno al casticismo*. Estamos así en el mismo periodo ante dos cuestiones, la nacional y la social, cuya relación mutua en Unamuno suelen ignorar sus estudiosos, ya sea porque se pasa completamente por alto su fase socialista, ya sea porque, reconociéndose y justipreciándose ésta, no se pone en relación con ella la preocupación nacional que domina en los ensayos citados. Como si un marxista—y Unamuno lo era todavía—pudiera aislar el destino de una nación del destino de los explotados o del pueblo que forman parte indisoluble de ella. En verdad, para el marxismo rígido, dogmático, que Unamuno había criticado, el interés nacional se disuelve en el interés de clase. Pero ciertamente, entre uno y otro, no

puede disolverse ni excluirse cierta relación. Por ello Unamuno denuncia, en más de una ocasión, el falso patriotismo que sólo encubre el interés de la oligarquía: sus negocios. Así pues, el "problema de España"—de verdadero interés nacional—no puede separarse del problema social, la explotación de una clase, o de un pueblo entero. No hay, pues, incompatibilidad entre el Unamuno que en sus artículos de *La Lucha de Clases* pugna por emancipar a los trabajadores del capitalismo y el Unamuno que aspira a salvar a España de una situación que, en el último ensayo de *En torno al casticismo*, caracteriza como un "desesperante marasmo y por una doble pobreza, material y espiritual", que Unamuno—como buen marxista por entonces—pone en su justa relación: "La pobreza económica—escribe—explica nuestra anemia mental". Y agrega: "Pocas verdades más hondas que la de que en la jerarquía de los fenómenos sociales los económicos son los primeros principios, los elementos".

O sea, la preocupación nacional por ese marasmo y anemia mental, que el país ofrece, no la disocia Unamuno—como vemos—de las condiciones materiales. La disociará más tarde cuando deje de ser marxista y se enfrente al problema de España como un puro problema espiritual que descansa en sí mismo, al margen de las condiciones materiales. Pero, por ahora, para él la relación está clara. Y, en cuanto a la solución que ofrece en el ensayo citado para salir del marasmo de España, está el romper el aislamiento del que arranca su "miseria mental" y buscar internamente al sujeto de esa emancipación nacional, o sea, el pueblo. Dicho con las propias palabras de Unamuno: "Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia".

No hay, pues, incompatibilidad entre el Unamuno al que le duele España y el Unamuno al que le duele también—como socialista—la explotación de sus compatriotas, los trabajadores españoles. Como no hay tampoco exclusión—aunque no se recubran totalmente—entre su concepción de la historia como lucha de clases y su idea de la verdadera historia como la intrahistoria que hace cada día callada, soterradamente, con su esfuerzo, su trabajo y su lucha, el pueblo.

Ciertamente, como ya hemos señalado, Unamuno abandonará pronto—por las carencias que en él encuentra—el socialismo de inspiración marxista, aunque lo mantendrá durante algunos años como ideal. Pero cierto es también que después de la crisis religiosa que sufre en 1897 la cuestión social, que hasta entonces había estado para él en el primer plano, abarca una franja cada vez más estrecha en su pensamiento hasta desaparecer por completo. Su lugar, hasta el fin de sus días, lo ocupará el "problema de España", pero—ya sin contenido social—, espiritualizado y ajeno a la realidad concreta económico-social. El problema central desde los primeros años del siglo será—insistimos—, sin el contenido social y popular anterior, el del objetivo—¿exterior o interior?—hacia el cual ha de moverse España. Y el pensamiento de Unamuno se moverá entre dos extremos: el quijotismo y el antiquijotismo, aunque en el fondo la oposición entre ambos sea más aparente que real si establecemos el verdaderos significado de uno y otro.

Mirando hacia atrás, a su pasado, Unamuno lanza primero su propuesta del antiquijotismo. Debe morir Don Quijote y con él las ansias imperiales de una nueva España tradicional, volcada hacia fuera, para que viva el Alonso el Bueno, que se recluye en su casa para administrarla. Ciertamente, el quijotismo contra el cual se arroja Unamuno es una mentira—como tantas mentiras de esa España—, tras la cual se esconden—como ya lo había descubierto antes—los más sórdidos intereses materiales. Pero, en los primeros años de este siglo, Unamuno imprime un nuevo sesgo a su visión de los males de España y a su propuesta de solución. Ya no ve el quijotismo con la carga negativa que le llevó a gritar: "¡Muera Don Quijote!", sino el que, liberado de las mentiras y vicios de la España tradicional, va a permitir su reconstrucción. Se trata, pues, del rescate de Don Quijote, un rescate que reclama, como línea de acción, abominar de Europa, de la Europa de la modernidad y de la ciencia. De ahí el grito desconcertante de Unamuno: "¡Que inventen ellos!" La modernidad a que se apunta es, claro está, la europea burguesa, cuya superación ya no está—para Unamuno—en el socialismo, sino en una vuelta hacia atrás, hacia el alma de la España "eterna", y, en realidad, hacia una España premoder-

na, preburguesa. Se trata, por tanto, de una solución conservadora, regresiva, que como "reforma espiritual" se traducirá cada vez más categóricamente en acciones políticas reaccionarias. Así, por ejemplo: *1)* al oponerse en 1905, no obstante el decidido antimilitarismo de algunos de sus escritos, a la ley de jurisdicciones que pretende sustraer a la competencia militar delitos de opinión o supuestos insultos al patriotismo del ejército; *2)* al no solidarizarse con la campaña internacional contra la ejecución del anarquista Ferrer, o *3)* al apoyar, en 1910, la intervención militar colonial española en África. Y todavía en 1914, al estallar la primera Guerra Mundial, Unamuno adopta, en consonancia con su actitud anti-moderna, aislacionista, una posición abstencionista en la confrontación en España entre aliadófilos y germanófilos. El grito: "¡Que inventen ellos!" lo traduce ahora, al parecer, en el grito: "¡Que se maten ellos!"

Es verdad que Unamuno pronto rectificará este abstencionismo y se pronunciará a favor de los Aliados, participando incluso en mítines masivos para apoyarlos. Pero, no lo hará sumándose a la retórica aliada de la defensa de la libertad y la democracia que se proclama, sino invocando la necesidad—como él dice—de "salvar los eternos principios de la civilización cristiana" occidental.

En la década de los veinte, los males de la vieja política española persisten y su balance desde el "año del desastre" no puede ser más negativo. La puerta de las soluciones posibles sigue cerrada a piedra y lodo desde el poder, y, como intento de salvación de las responsabilidades de la monarquía, se implanta en 1923, con el aval del rey, la dictadura del general Primo de Rivera, "ganso real" o "botarate", como Unamuno le llama. Unamuno se enfrenta a ella desde el primer momento, así como a la monarquía que la sostiene, lo que le vale la prisión, la deportación y el exilio. Pero le vale también, al caer la dictadura siete años después, ser recibido en España por intelectuales y multitudes con todos los honores imaginables. Volvía como el hombre que más abiertamente se había opuesto a la monarquía, allanando así el camino de la República. Pero ¿volvía como republicano? Pronto se despejaría la incógnita. Primero, al invocar a su vuelta a España el lema de resonancias carlistas: "Dios, pa-

tria y ley", y poco después, ya proclamada la República en 1931, con sus primeros actos políticos. Sin embargo, Unamuno se resistía a definirse pues—como él decía—lo que le interesaba siempre era indefinirse o confundirse, borrar límites ajenos o propios. Pero sus actos lo van definiendo con precisión; así, al inaugurar el curso de 1931 en la Universidad de Salamanca, de la que la República apenas nacida lo ha nombrado rector, lo hace en nombre de "Su Majestad España". Y en su actuación en las Cortes Constituyentes el significado político de sus invocaciones anteriores a Dios y España se pone claramente de manifiesto al rechazar el proyecto de Estatuto de Cataluña, así como el artículo de la nueva Constitución que pretendía salir al paso del papel dominante de la Iglesia católica con la organización laica del Estado. Su reaccionarismo le lleva no sólo a concentrar sus ataques en los republicanos, sino también a elogiar el régimen de la Restauración e incluso a entrevistarse con el dirigente fascista José Antonio Primo de Rivera y asistir a un mitin de la Falange.

Mientras tanto, la tensión social y política iba creciendo día tras día en el país. El gobierno republicano quedaba, cada vez más, entre el fuego cruzado de las fuerzas sociales más retardatarias, que no aceptaban los tímidos recortes de la República a sus privilegios, y el de las clases trabajadoras, que no aceptaban, ni en la ciudad ni en el campo, el ritmo lento y timorato del gobierno ante sus seculares demandas. En esta tensa situación, la polarización adquiría caracteres violentos, pues la derecha provocaba y la izquierda respondía. Y, mien-tras tanto, el ejército se preparaba para "salvar" a España, pero, en verdad, para atender frente a la República a las exigencias de las fuerzas tradicionalmente más reaccionarias: el clero, los latifundistas y la oligarquía, las mismas a las que los del 98 habían enfrentado 40 años antes. Después del triunfo electoral del Frente Popular en febrero de 1936, el espectro de la guerra civil rondaba hasta tomar cuerpo el 18 de julio con la sublevación militar contra el poder legítimo y legal de la República.

Unamuno se suma públicamente, desde el primer día, a los militares sublevados, acepta ser concejal del nuevo ayuntamiento salmantino, calla ante el asesinato de un amigo y colega suyo, y preside el comité depura-

dor de profesores e intelectuales de la provincia. Finalmente, como rector de la Universidad de Salamanca, firma un llamamiento a los universitarios de todo el mundo, en el que avala y justifica la sublevación "para defender nuestra civilización cristiana occidental, que ha formado Europa, contra una ideología oriental destructora". Sólo protesta el 12 de octubre de 1936, en el último discurso de su vida, en la Universidad de Salamanca, cuando después de oír gritar al general Millán Astray: "¡Viva la muerte! ¡Muera la inteligencia!", pronuncia indignado estas palabras:

> Éste es el templo de la inteligencia. Yo soy el sumo sacerdote. Siempre he sido, a pesar del proverbio, profeta en mi tierra. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza, pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaríais algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Creo inútil exhortaros a que penséis en España. He dicho.

¿Significaban estas audaces palabras una rectificación de su adhesión a los sublevados? Así debieron ellos interpretarlas, cuando poco después fue destituido como rector y decretado su arresto domiciliario. Y, sin embargo, un texto suyo entregado a finales de ese mismo año al académico francés Jerôme Tharaud y dos cartas dirigidas, con fechas del 7 y 13 de diciembre de 1936, respectivamente, a don Quintín de la Torre—documentos publicados años después—nos permiten responder con fundamento a la cuestión antes planteada de si, en la soledad angustiosa de sus últimos días—murió el 31 de diciembre de 1936—, acabó por repudiar al franquismo. Y la respuesta sólo puede ser negativa. Cierto es que Unamuno denuncia en esos escritos el "estúpido régimen de terror de la vanguardia" que, a juicio suyo, no se justifica por la barbarie o el "salvajismo de las hordas marxistas". Lo que Unamuno denuncia, en definitiva, son los medios empleados, pero no el "alto fin" que, según él, está en juego. O sea, salvar "la civilización occidental cristiana, puesta en peligro por el bolchevismo", fin al que sirve—cito literalmente—"el movimiento a la cabeza del cual está el general Franco". Cierto es que en los escritos citados hay expresiones con las que se trata de borrar las diferencias entre uno y otro campo, porque—según Unamuno—no se está ante una guerra civil, sino "incivil", entre los "hunos y los hotros" (ambos con *h)*. Antes ha dicho que esta guerra es una respuesta al bolchevismo, pero también dice—en un plano más abstracto religioso o metafísico—que es la reac-

ción de un pueblo desesperado “que no encuentra su fe propia, una fe—agrega—que no se la pueden dar “los hunos” (de nuevo con *h)*, los marxistas; tampoco se la pueden dar los “hotros” (también con *h)*. De esta manera, la guerra civil queda encajada en su esquema existencial, espiritualista, de *El sentimiento trágico de la vida*. Pero al relacionar con ese esquema el hecho histórico, concreto, de la guerra civil, no se puede ocultar que el cristianismo agónico de Unamuno—siempre combatido por las altas jerarquías de la Iglesia—y el cristianismo institucionalizado, católico, que tanto denostó, borran sus diferencias para avalar y justificar el franquismo como la cruzada “en defensa de la civilización cristiana occidental”. En cuanto a la referencia unamuniana al “salvajismo o barbarie de las hordas marxistas”, la represión espontánea e incontrolada de los primeros meses en la zona republicana no puede compararse en modo alguno con el frío, sistemático y organizado terror masivo del franquismo, que se extendió muchos años después de finalizar la Guerra Civil.

Por lo que se refiere al intento de Unamuno de situarse por encima de los unos y los otros (ahora sin *h)* resultaba utópico, ya que mantenía en pie—con su reafirmación franquista—el principio mismo que los dividía. Triste final de quien en su juventud, y aún en su madurez, había denunciado el sórdido interés particular que lo sustentaba. De este modo, el protagonista político más importante de los del 98 ponía la contradicción en su propia conciencia no sólo con el lejano pasado de su juventud radical, socialista, sino también con el cristianismo agónico de su madurez, que poco tenía que ver con el principio cristiano occidental que ahora invocaba. Y con esta contradicción, ya al final de su vida, pone término a una trayectoria política que se extiende entre los polos antagónicos del socialismo de su juventud y el franquismo, reafirmado, de sus últimos días.

¿Fue éste el destino que aguardaba a los del 98? No a todos, pero sí a la mayoría. Azorín evoluciona desde su tremendismo anarquista, más teórico que práctico, hacia un temprano conservadurismo, con algunos años de militancia política, hasta su adhesión no ruidosa, pero adhesión al fin, al franquismo. Baroja, el irreverente, escéptico y pesimista que desprecia

toda política, acaba por arribar al mismo puerto. Maeztu, lúcido crítico socialista del capitalismo en su juventud, se adelanta a sus compañeros del 98 en su involución ideológica y llega a la Guerra Civil como fundador de un partido de extrema derecha, Renovación Española, cantando loas al fascismo y como ideólogo de la hispanidad. Pero no todos los del 98 hacen esa travesía y llegan a ese puerto. No la hacen ni Valle-Inclán ni Antonio Machado. Valle-Inclán partirá de un carlismo más estético que político, que tiene para él "el encanto de las catedrales", pero deslumbrado por las revoluciones de México y Rusia irá labrando una obra literaria en la que el culto a la belleza se conjuga con un rico contenido político y social. En sus últimos años se identifica claramente con la República y el Frente Popular, pero atento su oído a las voces más revolucionarias. Antonio Machado, aunque formado en el ambiente liberal y ético laico de la Institución Libre de Enseñanza, no muestra gran interés en su juventud por la política activa y su contenido radical. Sí le seduce, en cambio, la poesía. En su trayectoria poética, pronto dice adiós al subjetivismo, a la tentación modernista, para encaminarse hacia una poesía con la que busca la comunión, el diálogo, y acaba por asumir un compromiso político. Congruentemente con él, Machado se encuentra alineado—y no sólo como espectador, sino como actor, de acuerdo con sus propias palabras—con el Frente Popular en los tormentosos meses que preceden a la Guerra Civil y, abiertamente, durante toda ella con la República agredida y con el pueblo, a la vez que produce una altísima poesía de guerra. En conclusión, a la hora de hacer un balance de la relación de los del 98 con la política, no sólo hay que registrar la cosecha que, a favor de la libertad, la democracia y la justicia social dejaron Valle-Inclán y Machado, sino también lo que a ella contribuyeron, en una fase temprana de su vida y su obra, Unamuno, Azorín, Maeztu y Baroja. Ciertamente, eso fue antes de que su empeño noventayochista de salvar a España virara en dirección opuesta, al desprender su aventura, con su sesgo metafísico, especulativo, espiritualista, de la realidad económica y social española, desprendimiento que, al final, marcó su trayectoria política reaccionaria.

1998

[1] Ambas citas las tomo del excelente libro de Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 13-14.

OCTAVIO PAZ EN SU "LABERINTO"
En torno a "El laberinto de la soledad" medio siglo después

DOS O TRES PALABRAS a modo de introducción: *El laberinto de la soledad* es un bellísimo poema en prosa, cuyo vuelo poético nos vuelve cautivos de nuestra propia admiración. Pero es también, por sus ideas filosóficas, antropológicas, históricas y políticas, un agudo ensayo que, liberados del gozoso cautiverio poético, nos mueve a reflexionar y ejercer lo que tanto ensalzó y ejerció Octavio Paz: la crítica.

Al releer, al cabo de medio siglo, *El laberinto de la soledad,*[1] comprobamos que el problema que caldea al libro, sigue siendo el de la identidad del mexicano. Identidad de un carácter o ser que, para Paz, se cifra en su lejanía del mundo, de los demás y de sí mismo, ocultándose o enmascarándose tras su hermetismo, recelo, machismo, su modo de amar y de relacionarse con la mujer, su predilección por la forma, la simulación, la mentira y el disimulo y, finalmente, por su lenguaje reticente y el "ninguneo". Un carácter que, a través de sus modulaciones inauténticas, gira en torno a un eje existencial: la soledad, y que sólo en momentos excepcionales de su vida cotidiana—como la Fiesta—recupera en forma explosiva su autenticidad.

Aunque para Paz la soledad no es exclusiva del mexicano, pues en ella ve una condición humana universal, la distingue de la de otros hombres. Paz se detiene especialmente en las diferencias entre las soledades del mexicano y del norteamericano; atendiendo en ellas al mundo en que afloran y a sus raíces. La soledad del norteamericano se da "en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales" (18). O sea, en el mundo moderno burgués que puede ser datado históricamente. La soledad del mexicano, en cambio, se da en una realidad que "existe por sí misma, tiene vida propia y no ha sido inventada, como en los Estados

Unidos, por el hombre" (18). Soledad, por tanto, sin raíces históricas, con un origen indefinido "en la oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo" (19). Realidad, pues, no inventada por el hombre y "a un tiempo creadora y destructiva" (19).

Esta sustracción de la soledad del mexicano a su historia, así como los rasgos de su carácter, la extiende Paz a su "actitud ante la vida [que] no está condicionada por los hechos históricos" (65). Paz nos advierte, sin embargo, que aquí se está refiriendo al condicionamiento "de la manera rigurosa con que [se da] en el mundo de la mecánica" (65). Hecha esta justa precisión, pues ciertamente dicho condicionamiento no tiene por qué ser identificado con el de un mecanismo, no quedan claras en *El laberinto…* las relaciones entre el hombre (el mexicano en este caso) y la historia. Más bien quedan confusas, pues en la misma página se nos dice que el hombre (el carácter) y la historia (las circunstancias) se hallan en una relación mutua. En efecto, afirma Paz: "La circunstancia histórica explica nuestro carácter en la medida que nuestro carácter también las explica a ellas" (65). Resuena aquí, en nuestros oídos—como tal vez resonó en los de Paz—, la Tesis VI sobre Feuerbach de Marx, aunque en ésta el acento se pone, sobre todo, en el plano de la acción, pues para él las circunstancias hacen al hombre a la vez que éste hace las circunstancias.

Ahora bien, si el ser del mexicano no está condicionado por la historia ni es susceptible de ser modificado esencialmente por ella—como también sostiene Paz—lo que tenemos es una disociación de dos términos que no pueden dejar de estar unidos y, con ello, se cae en una visión esencialista o en el humanismo abstracto que, como se dirá más tarde en *Postdata*, se pretendía eludir. En verdad, la visión paciana del hombre mexicano, indi-sociable de su origen, de su desprendimiento del Todo, excluye "la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada esencialmente" (23), creencia desmentida—agrega—por la historia contemporánea.

La relación entre el hombre y la historia que impregna *El laberinto…* es cuestionable, asimismo, desde el momento que admite la existencia de otras fuerzas que mueven al hombre al margen de ella. Relación confusa,

asimismo, al afirmarse: "El hombre, me parece, no está en la historia; es historia" (23). Tal vez podríamos salir de esa confusión si interpretáramos esa frase lapidaria en el sentido de que el hombre no está en la historia, entendida ésta como algo ajeno a él; pero el hombre—pensamos—es historia porque lejos de estar fuera de ella él la hace y es hecho por ella. En verdad, ¿cómo podría ser historia sin estar en ella o si no fuera fruto de las fuerzas o circunstancias históricas? Paz sostiene, en cambio, que lo que constituye el ser del mexicano, el eje de su carácter: la soledad y su actitud vital, no tiene su raíz en la historia, no es un fruto ni ha sido condicionado por ella. Ahora bien, si esto es así, cabe preguntarse: ¿por qué esa atención de Paz a la historia de México en el brillante esbozo que ocupa los capítulos V y VI del libro? Pregunta a la que podría responder—como responde efectivamente con su deslumbrante lenguaje poético—que el mexicano "cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea" (18-19). O sea, que si bien el mexicano "no hace la historia ni es hecho por ella, se mueve en la historia".

Y, con este motivo, nos hacemos una nueva pregunta: este crucero o movimiento del mexicano por una historia que él no ha hecho ni lo hace a él, ¿qué sentido tiene, si es que lo tiene? Ciertamente, lo tiene para Paz y no como sentido trascendente o suprahumano. Claramente lo precisa en estos términos: "La historia de México es la historia del hombre que busca su filiación, su origen" (18). Y unas líneas más adelante agrega: "[…] Quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día—¿en la Conquista o la Independencia?—fue desprendido". Pero, la historia de México para Paz no es sólo vuelta, sino ida. ¿Hacia dónde? Es una marcha a través de las diversas formas o etapas históricas en las que el ser del mexicano se expresa de un modo inauténtico o enmascarado, hacia una forma en la que, "caídas las máscaras", se vea a sí mismo en su autenticidad; o sea, "como hombre". En esta marcha que es, a la vez, búsqueda de lo universal, queda atrás el nacionalismo que olvida que ser mexicano—dice Paz—es "una manera de ser hombre".

Por ello se distancia de la "mexicanidad" que, como una máscara, lo oculta, así como de la "filosofía de lo mexicano" que, en tiempos de *El la-*

berinto…, goza de carta de ciudadanía académica con la bendición del nacionalismo oficial.

En la búsqueda del ser propio del mexicano, Paz se enfrenta a los mitos que lo deforman o esconden. Y de ahí su explicación ontológica y mítica, a la vez, de la historia, pasando por alto—con las excepciones que no faltan—los conflictos sociales, de clase. Por otro lado, Paz no puede dejar de poner el pie en la historia real, pues en ella es donde se manifiesta el ocultamiento o la deformación del mexicano que exige su desciframiento o desmistificación. La naturaleza de la historia de México y del fin que persigue en ella el ser que la cruza, se fijan nítidamente en este pasaje de *El laberinto…:* "Toda la historia de México—desde la Conquista hasta la Revolución—puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas y [como búsqueda] de una forma que nos exprese" (128).

Se trata, pues, de una concepción de la historia que, a nuestro juicio, tiene una triple dimensión. Primera, *historia idealista* en cuanto que las diversas formas históricas que se suceden unas a otras se hallan presididas por determinadas ideas, ideologías o tomas de conciencia: la deserción de los dioses aztecas en la Conquista; el catolicismo integrista en la sociedad cerrada colonial; la idea de la libertad de los "criollos" en la sociedad cerrada colonial; la "ideología liberal utópica" en la Reforma; la filosofía positivista en el porfirismo y, finalmente, la conciencia de la reconciliación del mexicano con su ser en esta "fiesta de las balas"—fiesta en el sentido propiamente paciano—que es la Revolución de 1910. Segunda dimensión: *historia lineal* dado que su hilo conductor, a través de las sucesivas formas, es el ser del mexicano, oculto o deformado en todas ellas hasta llegar, con la Revolución, a su autenticidad. Y tercera dimensión: *historia escatológica* en cuanto que esa marcha se dirige a un fin: al encuentro del mexicano consigo mismo que es, en definitiva, su encuentro como hombre.

La parte propiamente histórica de *El laberinto…* (capítulos V y VI) cubre toda la historia de México desde el pasado prehispánico al presente en que se escribe la obra, pasando por la Conquista, la Colonia, la Indepen-

dencia, la Reforma, el Porfiriato y la Revolución. Con su genial seducción poética, traza el complejo itinerario histórico del mexicano en busca de su ser. Al trazarlo, se enfrenta a realidades concretas ante las cuales, en más de una ocasión, Paz arroja por la borda la carga especulativa de su enfoque idealista. Así, por ejemplo, al afirmar con respecto a la Colonia que las reformas de Carlos III prueban que "la mera acción política es insuficiente si no está precedida por una transformación de la estructura misma de la sociedad" (106). Asimismo, al declarar que la guerra de Independencia fue una "guerra de clases", como lo evidencia la importancia que los revolucionarios concedían a las reformas sociales (111). Y, a título de ejemplo de su abandono de la carga especulativa, puede agregarse también su referencia a los postulados abstractos de los liberales en la Reforma que pugnan por romper con la tradición colonial, pero creyendo que basta cambiar las leyes para cambiar la realidad. Dice Paz textualmente: "La libertad y la igualdad eran y son conceptos vacíos, ideas sin más contenido que el que le prestan las relaciones sociales, como ha mostrado Marx" (111). Y, de acuerdo con su concepción de la historia de México, concluye que la Reforma, lejos de propiciar la comunión a que aspira el mexicano en la búsqueda de su ser, sólo ofrece ideas universales —la libertad de la persona, la igualdad ante la ley—que enmascaran la realidad. En la forma histórica que le sucede—el Porfiriato—Paz encuentra de nuevo el enmascaramiento justificado por la filosofía positivista. A diferencia del europeo, el positivismo mexicano es sólo un disfraz, una mentira, y por serlo cumple la función ideológica de deformar y justificar la realidad que la Revolución mexicana va a destruir.

En contraste con su actitud negativa hacia las formas históricas anteriores—medidas siempre con la vara de la búsqueda del ser propio—Paz ve en la Revolución "[…] una súbita inmersión [del mexicano] en su propio ser" (134). "Inmersión" significa aquí: "Vuelta a la tradición, re-anudación de los lazos con el pasado, rotos por la Reforma y la Dictadura, la Revolución es una búsqueda de nosotros mismos y un regreso a la madre" (158), o sea, al origen. De acuerdo con esto, lo que domina en ella no es la ruptura, sino la tradición; no el avance, sino el regreso. Este re-

greso lo vincula Paz con el carácter campesino de la Revolución, aunque no deja de reconocer la participación de otras clases: del proletariado y de la burguesía que, al final, decidió su destino. Por su carácter agrario, Paz la vincula sobre todo con Emiliano Zapata y con la aspiración fundamental del zapatismo de rescatar la propiedad comunal de la tierra destruida por la Reforma y, por ello, con el pasado indígena. De ahí que Paz vea la Revolución como "un movimiento tendiente a reconquistar el pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente..." (132-133). Esta idea responde a lo que los campesinos indígenas esperan en ella, pero oscurece un tanto la imagen de la Revolución como intento de modernización, acorde con los intereses del proletariado y de la burguesía liberal.

Al hacer el balance de la Revolución, no en términos idealistas sino concretos, reales, Paz sostiene que "transformó a México" y no sólo en un sentido político, legal, sino social. De esa transformación "el principal agente es el Estado" (158), señalamiento importante de Paz porque, a mi modo de ver, ahí radica la clave de la explicación de las deformaciones, involuciones y negaciones de la Revolución mexicana y de otras posteriores, como la Revolución rusa de 1917. Con todo, siguiendo en el plano real, concreto, en el que ahora se instala, Paz reconoce y enumera sus logros incuestionables: devolución y reparto de tierras, apertura de otras al cultivo, obras de irrigación, escuelas rurales, bancos de refacción para los campesinos, recuperación de las riquezas nacionales—petróleo, ferrocarriles y otras industrias—, creación de nuevas plantas industriales, etc. Paz no traza, sin embargo, un cuadro idílico ya que, junto a los obstáculos internos en la Revolución, señala también uno, externo, cuyo nombre, al parecer, no es hoy de buen tono pronunciarlo: el imperialismo. En el imperialismo, como fase de expansión del capitalismo, ve lúcidamente "el trasfondo de la Revolución mexicana y, en general, de las revoluciones del siglo XX" (158). En el balance de la Revolución, Paz no sólo pondera los logros alcanzados, sino también su carga negativa en la que incluye la gran miseria en que viven miles de campesinos, la sumisión de la clase obrera al Estado y la conversión de los sindicatos en un sector del partido gubernamental, lo que frustró "la posibilidad de un partido obrero o, al

menos, de un movimiento sindical [...] autónomo y libre de toda injerencia gubernamental" (159).

Al poner en la balanza lo logrado y lo incumplido por la Revolución, Paz lo hace en relación con un objetivo tan desmesurado que hace aún más negativa su carga. Dice Paz: "A pesar de su fecundidad extraordinaria no fue capaz de crear un orden vital que fuese, a un tiempo, visión del mundo y fundamento de una sociedad realmente justa y libre" (156). Y agrega: "La Revolución no ha hecho de nuestro país [...] un mundo en el que los hombres se reconozcan en los hombres y en donde el 'principio de auto-ridad'—esto es, la fuerza, cualquiera que sea su origen y justificación—ceda el sitio a la libertad responsable". Nada más ni nada menos. Ahora bien, cabe preguntarse, y la pregunta sigue siendo válida hoy: lo que no hizo la Revolución mexicana en su periodo auténticamente revolucionario, "¿se ha hecho alguna vez y en alguna parte?" Y, como si hubiera escuchado nuestra pregunta, Paz afirma categóricamente: "Ninguna de las sociedades conocidas ha alcanzado un estado semejante" (156).

Ciertamente, si por "sociedades conocidas" entendemos, sobre todo, dos tipos de sociedades existentes en tiempos de *El laberinto...:* las capitalistas y las que se llaman a sí mismas socialistas, es innegable que la sociedad no alcanzada por la Revolución mexicana (sociedad en la que imperan las relaciones de mutuo reconocimiento entre los hombres y la exclusión de la fuerza), no se ha realizado en ninguna de ellas. De *El laberinto...* se desprende claramente, dadas sus referencias críticas al capitalismo, que esa visión humanista no se ha alcanzado ni podía alcanzarse en las sociedades que hacen del hombre una cosa o un instrumento. Pero tampoco en las sociedades que, en tiempos de *El laberinto...*, se proclaman socialistas se ha cumplido la meta que Paz asigna utópicamente a la Revolución mexicana. Y a ellas se refiere explícitamente al denunciar: "El trabajo a destajo (stajanovismo), los campos de concentración, las labores forzadas, la deportación de razas y nacionalidades, la supresión de derechos elementales y el imperio de la burocracia" (165). Y denuncia y critica, asimismo, el poder omnipotente de una minoría, el partido, el "carácter sagrado del Estado y la divinización de los jefes" (170). La conclusión

de Paz es contundente: "No hay duda de que la Unión Soviética se parece muy poco a lo que pensaban Marx y Engels…" (170).

Pero volvamos al México que, en definitiva, es el objeto de la "imaginación crítica" de Paz; al México que considera necesario que se libere, en el plano económico y social, del capital norteamericano "cada vez más poderoso en los centros vitales de nuestra economía" (162); al México que "en lo interior [significa] pobreza, diferencias atroces entre la vida de los ricos y la de los desposeídos"; al México que, en su vida política, rinde "culto al poder del partido oficial". Inquieto por su futuro, Paz se pregunta: ¿qué hacer? E instalado de nuevo en la dialéctica de la soledad y la comunión y de la necesidad de trascender aquélla en ésta, revela que, si bien "nuestros problemas son nuestros y constituyen nuestra responsabilidad, sin embargo, son también los de todos" (172) los latinoamericanos y los pueblos de la periferia.

Con la conciencia de ello está, a la vez, para Paz, la conciencia de que "nuestro nacionalismo […] debe desembocar en una búsqueda universal" (172). O sea, en la conciencia de que, como todos los hombres, "vivimos en el mundo […] de la simulación y el del 'ninguneo': el de la soledad cerrada…" (174). Traducido esto en los términos concretos del mundo en que vivimos: se trata del mundo de la explotación y la opresión, de las intolerables desigualdades y aberrantes discriminaciones de toda índole: racial, étnica, de clase, de género, mundo del que México forma parte. Pues bien, ¿cómo pasar de ese mundo de la "soledad cerrada" al de la "comunión", en términos pacianos, para "empezar a vivir y pensar de verdad" (174)? En el caso de México, la conciencia que Paz propone puede liberar, en esa dialéctica de la soledad y la comunión, de un nacionalismo excluyente, de vía estrecha, para tender así la mano a otros hombres, a otros pueblos.

Pero se requerirá, asimismo, junto a esa toma de conciencia, aprovechar "las posibilidades de una acción concertada e inteligente" (172).

Hasta aquí la respuesta de Paz a su pregunta: ¿qué hacer? Falta en ella lo que años después estará claro en su "prolongación y autocrítica" de *El laberinto…*, o sea, en *Postdata:* la conciencia de que el obstáculo principal,

en México, para empezar "a vivir y pensar de verdad" es el partido oficial que monopoliza el poder y que, por tanto, desplazarlo de éste es una necesidad vital. Condición necesaria, aunque no suficiente.

El itinerario para llegar a ese desplazamiento, alcanzado al fin en las elecciones del 2 de julio de 2000, y seguir pugnando, no sólo en el terreno electoral, por un México más justo, más libre y democrático, que la derecha en el poder no va a satisfacer, ha pasado por los jalones históricos de las luchas obreras y campesinas de los años cincuenta, del movimiento estudiantil del 68, el Frente Democrático Nacional de 1988, encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas, y el levantamiento neozapatista de 1994. En ese duro y complejo itinerario, el Paz de *El laberinto*… ocupa un honroso lugar.

2000

[1] La primera edición de *El laberinto de la soledad*, a cargo de Cuadernos Americanos, data de 1950. La segunda, y definitiva, "revisada y aumentada", fue publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1959. Esta edición, en su 14ª reimpresión, de 1984, es la que hemos utilizado en el presente trabajo.

TERCERA PARTE
CUESTIONES ARTÍSTICAS

SOCIALIZACIÓN DE LA CREACIÓN O MUERTE DEL ARTE[1]

El problema de la muerte del arte no se ha planteado en nuestros tiempos por primera vez. Ya ha finales del siglo XVIII el auge del racionalismo llevaba a preguntarse si la poesía no correspondería a una fase arcaica de la humanidad (la del mito y la fábula). Hegel, por su parte, en el siglo XIX, consideraba que el arte ya no respondía a los altos intereses del Espíritu; a su modo de ver, había perdido todo lo que en él había de verdad, de realidad y necesidad; era, por ello, cosa del pasado. Ahora bien, en nuestra época, la muerte del arte no sólo es proclamada y deseada una y otra vez por teóricos y críticos e incluso por los propios artistas, sino que una serie de hechos parecen confirmarla. Esto basta para que el problema no pueda ser soslayado. Con todo, se abre inicialmente, con la pregunta, una doble vertiente. Al hablarse de la muerte del arte, ¿se habla de determinado tipo de actividad artística, por muy importante que haya sido en el pasado o en el presente, o se trata, en rigor, del arte como forma de praxis humana específica que, a la manera del mito, habría perdido para siempre su importancia en la sociedad moderna?

Si el hombre es ante todo un ser práctico, transformador o creador, que produce con su trabajo una naturaleza humanizada y crea asimismo, en este proceso, su propia naturaleza social, humana, el arte es una actividad humana esencial. Las obras de arte son en primer lugar creaciones. En ellas, el hombre extiende, enriquece, la realidad humanizada por el trabajo y se eleva la conciencia de su dimensión creadora. Pero el arte no sólo manifiesta esta dimensión del hombre, sino que sirve a otros fines, cumpliendo las funciones más diversas: mágica, religiosa, política, lúdica, económica, etcétera. Ahora bien, todas estas funciones las ha cumplido en este momento como realidad creada, aunque no siempre haya existido una clara conciencia de su naturaleza propiamente creadora, es decir, estética. En otras épocas, el artista producía obras de arte que no eran con-

templadas como tales, sino como objetos producidos excelentemente para servir otros fines. En verdad, las obras de arte no eran contempladas, sino utilizadas.

La apropiación estética es un hecho moderno vinculado a un proceso de autonomización del arte y de creciente división social del trabajo. La percepción estética de la obra de arte es característica de una relación entre la producción y el consumo (o goce) artísticos que sólo comienza a darse a partir del Renacimiento y particularmente en épocas más cercanas a nosotros. Cuanto más se autonomiza el arte tanto más exige una adecuada apropiación estética, que no reclama forzosamente la eliminación de su contenido ideológico, sino la captación de éste en el acto unitario y total de la percepción, no como contenido aparte, sino contenido *formado*, integrado en la obra como estructura total.

El modo de percepción estética, característico de la relación obra-público en la sociedad moderna, es un acto de reconocimiento. En la contemplación reconocemos ante todo que estamos frente al producto de una actividad creadora. La obra está destinada primordialmente a ser contemplada, escuchada o leída, y en este acto el espectador, oyente o lector toma conciencia de que se halla ante un producto en el que se objetiva un trabajo creador que da fe de la naturaleza creadora del hombre y, por tanto, del grado en que nosotros—como individuos—la hacemos nuestra. En suma, la relación con la obra en los tiempos modernos es una relación contemplativa, con un producto humano a contemplar. Pero ya hemos subrayado que se trata de una relación histórica, social. Ni las pinturas prehistóricas ni las catedrales góticas o las pirámides de Teotihuacán estaban destinadas primordialmente a ser contempladas, sino que eran obras humanas llamadas a cumplir sobre todo una función mágica o religiosa.

Pero cualquiera que haya sido o sea el modo de apropiación de la obra de arte, ésta es objetivamente un producto humano creado, una nueva realidad que, como tal, se integra en el mundo de objetos que sólo existen por el hombre y para el hombre. El arte es, por ello, en todos los tiempos, independientemente del modo de apropiación dominante, un li-

bro abierto en el que podemos leer hasta dónde se eleva la naturaleza creadora del hombre. A la luz de esta concepción, el hombre y el arte aparecen en una relación de necesidad: sólo hay arte por y para el hombre (entendido en un sentido social y no puramente individual), y sólo hay hombre—en el mismo sentido—cuando transforma y crea; por tanto, cuando hace también arte. Por el arte, el hombre se afirma en su dimensión más propia y, a su vez, contribuye a tomar conciencia de ella.

Ahora bien, si ha sido y es una necesidad vital en cuanto extiende, enriquece y eleva la creatividad humana y la conciencia de ella, ¿qué sentido tiene preguntarse por la muerte del arte como actividad creadora? ¿Acaso su destino se encuentra mortalmente amenazado en su propia naturaleza, es decir, como actividad creadora? ¿O quizá la necesidad de arte es cumplida o puede serlo por otras vías: las de la producción, la ciencia y la técnica? ¿Estamos tal vez ante una actividad que, si en el siglo XVIII algunos consideraron arcaica, hoy en el siglo XX—siguiendo la misma línea de argumentación—lo sería con mayor razón; o nos hallamos ante una actividad que—siguiendo a Hegel—ya no respondería a los más elevados intereses del hombre, intereses a los que respondería, en cambio, la producción, la ciencia y la técnica, particularmente al perder su carácter enajenante?

Toda una serie de hechos, en nuestra época, conspiran contra el arte y minan el terreno en que puede desarrollarse como actividad creadora. Con ello, parece confirmarse la muerte del arte como pérdida de su carácter de necesidad vital o de la alta función social que tuvo en otros tiempos. Resulta así que justamente cuando, con la revolución del arte moderno, alcanza más plenamente su autonomía y se universaliza el modo de apropiación estética correspondiente (la actitud contemplativa) hasta el punto de neutralizar las funciones (mágicas, religiosas o políticas) que cumplían fundamentalmente las obras del pasado; o sea, cuando justamente se universaliza todo el arte bajo el modo de apropiación contemplativa, y surge por primera vez una verdadera historia universal del arte (no ya propiamente occidental o eurocentrista), es cuando se habla de la muerte del arte. Esto nos hace sospechar que no hay tal universali-

dad de un modo de apropiación estética, y que ésta, en definitiva, se halla ligada a ciertas condiciones sociales o a determinada división social del trabajo que impone esa pretendida universalidad del modo de apropiación estética que se desarrolla justamente con la sociedad burguesa. Pero, incluso en el marco de ella, se da una serie de hechos que minan no sólo el terreno del arte como actividad creadora, sino también el modo de apropiación contemplativo que parecía haber asegurado la verdadera y plena relación del espectador con el producto artístico.

Enumeremos algunos de estos hechos característicos:

1. La obra de arte se convierte cada vez más en mercancía, y el arte se vuelve una rama de la actividad económica. La transformación del producto artístico en mercancía significa que el valor de uso (estético) del producto se sujeta al valor de cambio en el mercado y que, por tanto, la creación tiene que ajustarse a las leyes de la economía. Con ello no hace más que extenderse al arte la ley de la producción material en la sociedad capitalista como producción para el cambio o, más exactamente, para la obtención de beneficios. Es la misma ley que tiende a convertir el trabajo en un sentido económico improductivo (como era el artístico en otras sociedades) en un trabajo productivo. Todo esto es lo que Marx vino a afirmar al sentar la tesis de la hostilidad del capitalismo al arte. Esta contradicción entre arte y capitalismo no es casual, sino esencial; se encuentra determinada por la naturaleza misma de la producción capitalista, en cuanto que sus leyes tienden a extenderse a todas las actividades humanas; es decir, a comercializar o mercantilizar todo.

Ya en la esfera del trabajo, la producción capitalista entra en contradicción con su principio creador, y el trabajo adquiere la forma de un trabajo enajenado. Si el arte es, ante todo, un trabajo creador, la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista, que niega lo que es esencial en el arte: su creatividad. La integración de la obra de arte—como mercancía—en el mundo de la producción material (del mercado y de las leyes de la oferta y la demanda) significa que la obra se aprecia no por su valor de uso (estético), sino por su valor de cambio; es decir, se hace abstracción de su verdadero valor. Con

ello, el arte se ve negado en su propia esencia, como actividad creadora, y el artista ve negada asimismo su libertad de creación. Esta situación del producto artístico es independiente de la estructura interna de la obra, de la escuela, o tendencia artística a que se adscriba o de su contenido ideológico. Todo producto en nuestra época, incluso aquellos que se impusieron primeramente por su valor estético o aquellos que trataron de impugnar la sociedad presente, puede obtener el estatuto económico de una mercancía. Es una situación que no depende de la voluntad del artista, ya que no sólo difícilmente podría subsistir sin entrar en el mercado, sino que éste constituye el puente obligado para que se establezca la comunicación entre su obra y el público.

La extensión de las leyes de la producción material capitalista al arte, al entrar en contradicción con su naturaleza creadora, constituye una amenaza mortal para el arte. Pero de esto no cabe extraer la conclusión simplista de que el arte es imposible bajo el capitalismo. Se trata de una tendencia de la producción capitalista tanto más negativa cuanto más logra alcanzar el arte, pero no de una ley que le afecte de un modo absoluto e inexorable. No logra extenderse a toda la producción artística en igual medida, e incluso cuando el artista trabaja para el mercado, su trabajo no puede ser reducido fácilmente a la nivelación de la producción mercantil. Por otro lado, en la medida en que el artista cobra conciencia de su incompatibilidad como creador con el sistema y en que existe un sector importante revolucionario de la sociedad, puede intentar llegar a este sector sin pasar forzosamente por el mercado. Pero se trata de duras victorias en una sociedad que, al negar el principio creador en la producción material, cerca hostilmente al arte y entra en contradicción con su verdadera esencia. La tesis de la muerte del arte tiene sentido si vemos en ella un modo de expresar esta hostilidad contra su propia existencia, hostilidad que—afortunadamente—no ha logrado acabar con el arte.

2. El peligro que representa la contradicción entre producción material y arte se acentúa más en otro terreno. La sujeción del arte a la economía, a la obtención del máximo beneficio, exige—como en otros terrenos—una producción masiva, y esto sólo puede alcanzarse mediante una uni-

formación o estandarización de los productos y una nivelación de los gustos y necesidades del consumidor. El principio de la rentabilidad exige un tipo de producción y consumo al que no se presta fácilmente el arte verdadero, pese a su integración en el circuito del mercado. Ahora bien, esa producción y ese consumo masivos—exigidos por las leyes de la producción material capitalista—son lo que se logra con el surgimiento y desarrollo cada vez mayor en nuestra época de un subarte o seudoarte popular o de masas. Ese seudoarte banal y mediocre, cuyos productos son absorbidos en gran escala a través de los medios masivos de comunicación, es el que puede asegurar los más altos beneficios. Pero, al mismo tiempo, por ser el que corresponde a las necesidades enajenadas de un hombre hueco, despersonalizado, es también el arte que cumple, bajo el capitalismo, más eficazmente una función ideológica muy precisa: mantener a su consumidor en la situación enajenante del hombre cosificado u hombre-masa, contribuyendo así a afianzar un sistema en el que—como dice Marx en *El capital*—las relaciones entre los hombres toman la forma de relaciones entre cosas. En la medida en que este seudoarte exige una apropiación conforme a su naturaleza, es decir, banal, despersonalizada, contribuye a deformar y rebajar el gusto. Pero con ello, a su vez, el consumidor de este seudoarte se cierra el camino para establecer una relación propiamente estética con el verdadero arte. Y esto sí constituye una amenaza mortal para el arte.

3. Desde el punto de vista de la comunicación artística, es justamente en la época de la comunicación masiva cuando el arte se siente más incomunicado. El arte moderno se ha quedado sin público o, más exactamente, éste se ha reducido a una minoría o *élite*. Por un lado, su lenguaje se acerca en muchos casos a un lenguaje hermético, cifrado, que no permite su asimilación por amplios sectores de la sociedad. Por otra parte, la enajenación o masificación de gran parte de la sociedad actual hace imposible que la comunicación pueda establecerse. Cuando estas masas se acercan a la obra de arte ya no pueden verla como un objeto estético. De ese modo, existe un divorcio entre el arte y el público. El arte se divorcia *necesariamente* de las masas porque no puede descender al nivel de su sensi-

bilidad deformada, y éstas no pueden elevarse al nivel del arte. La consecuencia de todo ello es la escisión entre arte minoritario, de élite, y arte mayoritario, de masas: auténtico el uno, falso y banal el otro. Esta escisión se halla vinculada a ciertas relaciones de producción o, más exactamente, a la apropiación privada de los medios masivos de comunicación, y su mantenimiento es mortal para el arte verdadero, ya que limita sus posibilidades de comunicación y, por tanto, su función social.

4. La muerte del arte es decretada, a veces, desde dentro. Los constructivistas lo niegan como actividad autónoma; los dadaístas y surrealistas gritan "¡abajo el arte!"; Marcel Duchamp envía un urinario a una exposición con su firma para negar así el estatuto creador de la obra de arte. Desde hace medio siglo no han dejado de escucharse los gritos contra el arte, por verse en él la inversión de la vida misma. En el mayo francés, estos gritos pasaron de los artistas a los estudiantes. "El arte ha muerto, liberemos la vida", decía una inscripción en la Sorbona. Pero estos gritos y gestos no se lanzaron en realidad contra el arte como actividad creadora, sino contra una ideología estética burguesa que hace del arte una mercancía o un cómodo sillón que asegura beneficios en un caso o una cómoda complacencia con los valores tradicionales en otro.

Desde el dadaísmo hasta nuestros días, los artistas se han empeñado en una vasta empresa de destrucción de los valores tradicionales. Al atacar el arte, apuntaban en realidad a la ideología burguesa; sin embargo, no debe exagerarse el alcance de su empresa. Sus protestas nihilistas o abstractas se han traducido en muchos casos en una reacción romántica o irracionalista contra fenómenos típicamente modernos (la industrialización, la masificación y la burocratización), pero sin ver sus raíces sociales. En otros casos, su radicalismo pequeñoburgués les hace abrigar la ilusión de que sus gritos y sus gestos pueden desempeñar un papel decisivo en la destrucción de la vieja sociedad. Confunden así la revolución en el arte, o contra el arte, con el arte de la revolución, confusión que la burguesía hace ya tiempo no tiene y que está interesada en alimentar, y que de hecho alimenta, al lograr conjugar la rebeldía de muchos artistas con su sometimiento a las leyes del mercado. La muerte del arte, entendida

como muerte de cierto arte, del arte para las galerías privadas, y como verdadera liberación de lo que hoy frena o limita su potencia creadora, necesita una integración de la crítica y negación artísticas con la crítica y negación prácticas, revolucionarias, de la vieja sociedad. Con ello, lejos de morir, el arte como tal habrá de encontrar una nueva vida.

5. No falta quienes ven la muerte del arte en el hecho de que, en nuestra época, trata de integrarse en el mundo de la producción, o más exactamente, de conjugar lo estético y lo útil, o bien, de aliar la forma y la función. Para muchos, estas alianzas, que se reducen en definitiva a la alianza entre el arte y la técnica, constituyen verdaderos contubernios que sólo pueden ser mortales para el arte, para los valores estéticos. Sabemos que esto que hoy niegan algunos constituyó una de las grandes preocupaciones y aportaciones de los artistas soviéticos en los primeros años de la revolución y que, actualmente, esta integración de lo estético y de lo útil sigue siendo una de las grandes necesidades del arte en nuestro tiempo, para ser verdaderamente arte de su tiempo. Pues, ¿cómo es posible que el arte pueda vivir hoy de espaldas a esta enorme realidad de la técnica y empeñarse en crear como si se viviera en el mundo no ya del Renacimiento o del siglo pasado, sino de comienzos de nuestro siglo?

Los que ven en el asombroso progreso de la técnica y en el acercamiento del arte a ella un signo mortal se aferran a una concepción del arte, de sus medios de expresión o de técnicas expresivas, que corresponde a un mundo que ya no puede volver. La antinomia entre el arte y la técnica es tan románticamente reaccionaria como la que le sirve de base: entre el hombre y la técnica. Ciertamente, no es la máquina (o la técnica) la que se vuelve contra el hombre, sino cierto uso humano o social de ella, de acuerdo con las leyes de producción dominantes. La supuesta antinomia entre el arte y la técnica viene a sancionar esa idea regresiva de la técnica. De acuerdo con ella, se establece un reparto de papeles muy desigual: el arte sería la expresión de la libertad, de lo espiritual, de lo verdaderamente humano; la técnica, de la esclavitud, de lo material, de lo inhumano. Pero arte y técnica son actividades humanas, y no se puede negar, en nombre del principio creador del arte, a la técnica. Por otro lado, ha de

verse en ella un factor de su propio desarrollo y no un obstáculo. El arte moderno, desde las búsquedas de Rodchenko, Tatlin *et al.*, en los primeros años de la Revolución de Octubre, ha tenido conciencia de esta necesidad de aliar el arte y la técnica. Hoy vemos cómo el arte se sirve de materiales y mecanismos para fines estéticos; cómo estetiza los objetos técnicos e industriales y cómo el arte cinético, por ejemplo, hace de la técnica un uso estético. Pero hay que distinguir entre este uso estético y la producción estetizada que, sin dejar de cumplir una función práctico-utilitaria, satisface asimismo una necesidad estética. El principio creador del arte, lejos de ser abolido, reaparece aquí en una nueva forma al llevar la técnica al campo mismo de lo estético o al introducir éste en la entraña misma de lo técnico o lo útil, como sucede con los objetos fabricados que nos satisfacen no sólo funcionalmente, sino también estéticamente.

Así pues, lejos de oponerse técnica y arte, y de prepararse el segundo a morir a manos de aquélla, el arte se enriquece cuando se sitúa creadoramente ante la técnica y logra usarla estéticamente o estetizar sus mecanismos o los productos industriales. Ahora bien, el uso estético de la técnica o de la producción significa, en definitiva, verla en relación con el hombre, con sus necesidades y, dentro de ellas, con su necesidad estética. Por tanto, en una sociedad en la que la producción no está al servicio del hombre, o en la que el valor de cambio predomina sobre su valor de uso, este nuevo e importante valor de uso (o estético) que adquieren los productos técnicos e industriales tiene que verse necesariamente limitado.

Vemos, pues, que la hipótesis de la muerte del arte, que sería tanto como afirmar la muerte del hombre como ser creador, es una tesis que nutre su pesimismo precisamente de su carácter abstracto, general; es decir, del olvido de que el arte no puede dejar de estar presente en medio de la hostilidad que lo rodea. Lo que existe en realidad es un sistema que se opone al principio creador (ya sea en el trabajo o en el arte) al transformar al hombre en objeto o cosa, y lo que existe real, efectivamente, es una tendencia, que tiene su raíz en el sistema capitalista, de impedir que el arte se afirme y extienda como actividad creadora. Y esta tendencia se manifiesta, como hemos visto, en la mercantilización del arte, en la ex-

tensión de una forma de producción y apropiación que rebaja la sensibilidad estética, en la agravación de la dicotomía arte minoritario-arte de masas, en la proclamación del nihilismo por los propios artistas y, finalmente, en la reducción de las enormes posibilidades que abre al arte en nuestro tiempo el desarrollo de la técnica y de la industria. Pero la hostilidad al arte que estos hechos testimonian tiene su raíz en un sistema de producción para la obtención de plusvalía y de apropiación privada de los medios de producción. Y esta hostilidad, aunque no llegue al extremo de dar muerte al arte, entraña graves peligros y limitaciones para él.

Justo es reconocer que no basta con que la producción deje de ser lo que es en la sociedad capitalista, o con que la propiedad privada pierda su posición dominante, para que el arte se vea libre de todo tipo de hostilidad. La experiencia histórica nos dice que las sociedades que han abolido esta forma de producción y apropiación privada y que ya no se guían por el principio de la rentabilidad no han podido asegurar siempre el desarrollo del arte como actividad libre y creadora.

No ha bastado para ello la pérdida del estatuto económico de la obra de arte. Allí donde surge y se desarrolla, o donde aún se mantiene en la teoría y la practica estalinista-jdanoviana, la sujección económica ha dejado paso a la sujeción ideológico-política. La economía cede su sitio a la política y nuevos peligros amenazan al arte: legislación en materia de estética e intervención del Estado en el proceso creador con la consiguiente negación (o, al menos, limitación) de la libertad de creación, logro de una fácil comunicabilidad a expensas de la renovación de los medios de expresión. Lo que el artista gana en seguridad lo pierde en creatividad. El arte de la revolución pretende afirmarse con principios, valores y medios de expresión ya caducos, justamente los que fueron inventados para poder captar otra realidad. El arte de la revolución deviene así la contrarrevolución en el arte.

El hecho mismo de que el arte liberado de la sujeción económica siga unido a veces a medios de expresión propios del realismo burgués, y de que, en otros casos, su supeditación a tareas ideológico-políticas urgentes no haya permitido su desarrollo como actividad creadora, parecen abo-

nar la hipótesis de la muerte del arte. Pero afirmar esto sería moverse en el mismo nivel de abstracción y generalidad con que se ha venido formulando esa hipótesis, pues los peligros de uno y otro tipo que amenazan al arte responden a fenómenos históricos concretos. En un caso se trata de la hostilidad al arte que está en la entraña misma del capitalismo; en otro, se trata de limitaciones y deformaciones burocráticas determinadas por las dificultades objetivas con que ha tenido que tropezar en nuestra época la transición al socialismo. Pero ellas en modo alguno están en la entraña misma de la sociedad socialista, la cual, por su propia naturaleza, surge precisamente para elevar y desplegar las posibilidades creadoras del hombre, consideradas a su vez estas posibilidades como exclusivas no de un sector privilegiado de la sociedad, sino del conjunto de ella.

Hoy más que nunca el destino del arte, su vitalidad y su función social como forma de la praxis humana creadora son inseparables del socialismo. Por tanto, en nuestro tiempo, son inseparables de la tarea de instaurar y construir una sociedad en la que pueda desenvolver plenamente su capacidad creadora, después de superar diferentes formas de enajenación (económica, política, ideológica).

El arte puede contribuir a esa tarea en dos formas fundamentales: *a)* con su propia actividad creadora (toda verdadera obra de arte es un proyectil contra la mediocridad, la oquedad espiritual y el gusto banal que satisface un subarte por los medios masivos de comunicación), y *b)* con su función crítica (el arte puede contribuir así a elevar la conciencia de la realidad y—con sus propios medios y no como simple propaganda o ilustración de tesis—puede ayudar a subvertir los principios de una sociedad que niega por su propia naturaleza el principio creador).

El verdadero problema del arte en nuestro tiempo es, por consiguiente, el que nuestra época plantea en forma más general: abolir la propiedad privada sobre los medios de producción, y, donde este paso ya se ha dado, pasar a una verdadera socialización en todos los órdenes. También en el arte, lo cual le impone una nueva tarea que supera por su importancia, considerada ya en una escala histórica más amplia, a las dos que antes hemos señalado. Se trata de invertir radicalmente la relación entre la

obra de arte y el espectador, o también entre la producción y el consumo artístico.

En toda la historia artística moderna, el arte, como forma de actividad humana creadora, se concentra en un sector privilegiado de la sociedad; el espectador contempla pero no crea. La actitud contemplativa entraña un reconocimiento de la capacidad creadora objetivada en la obra, y, en cierto sentido, nos hace conscientes de nuestras posibilidades creadoras. Pero la obra es un objeto a contemplar, una creación cerrada. Ahora bien, si el hombre es ante todo un ser creador, sus posibilidades creadoras deben ser actualizadas, en mayor o menor grado, no sólo en individualidades excepcionales, sino a escala social. La creación significa extender el área de la creatividad que, en la sociedad capitalista, deja fuera de ella a las grandes masas de la población. La obra de arte ha de ser no sólo un objeto a contemplar sino a transformar, contribuyendo así a ampliar el área de la creatividad. Esto significa la necesidad de ir más allá de la concepción tradicional del arte como actividad propia del artista excepcional, cuyos frutos deben ser contemplados por una minoría y, en el mejor de los casos, por la masa. Esta nueva concepción del arte es exigida por la necesidad de contribuir a que el hombre despliegue en escala masiva, y no sólo privilegiada, sus posibilidades creadoras. Ello exige, a su vez, no sólo la abolición del arte minoritario y la dicotomía arte de minoría-arte de masas, sino también superar la concepción del arte social, público (que considera el problema resuelto al pasar del cuadro de caballete al mural). Cierto es que aquí cambia la amplitud del círculo que consume la obra, lo cual no es desdeñable. Pero la relación entre obra y espectador (el modo tradicional de apropiación estética) se mantiene: el artista—como creador privilegiado—ofrece su creación a un público o masa que se limita a contemplarla pasivamente.

Todo arte es social o público por naturaleza, y justamente esta cualidad social es la que se tiende a negar en una sociedad en la que rige la apropiación privada, manteniendo así a amplios sectores sociales al margen de una verdadera relación estética con la obra de arte. El objeto artístico es un puente entre el creador y los hombres de su tiempo. Se puede tratar

de ampliarlo; es decir, de democratizar el arte, como se ha hecho desde que la burguesía sacó la pintura y la música de las cortes o de los salones aristocráticos para llevarlas a los museos o al mercado, en el primer caso, o a los conciertos públicos, en el segundo. Se puede extender esta relación entre el espectador y la obra utilizando positivamente los medios técnicos modernos, aunque, como hemos señalado anteriormente, la lógica de la economía empuja a la difusión en escala masiva de seudoproductos artísticos a través de los medios masivos de comunicación. Pero, aun con un uso positivo de los medios de difusión, se trata siempre de una democratización del arte que mantiene intacta la vieja relación contemplativa entre la obra y el espectador.

Ahora bien, si de lo que se trata es ante todo de instaurar y construir una nueva sociedad que permita desplegar, no sólo en un sector privilegiado, sino en la sociedad entera, la capacidad creadora de los hombres, el arte debe contribuir a extender el área de la creatividad, cambiando radicalmente la relación con la obra, haciendo que el consumidor no se limite a asumir pasivamente lo ya producido, sino a insertarse en un proceso de creación en el cual la obra producida por el artista sería una etapa importante, pero no la última. Conforme a la dialéctica de la producción y el consumo—que Marx expone en su "Introducción" a la *Crítica de la economía política*—, sin producción no hay consumo; aquélla proporciona la materia a éste. Pero la producción no existe sin consumo ("el producto sólo conoce su cumplimiento final en el consumo"). La producción —dice asimismo Marx—no sólo crea productos, sino también el modo de consumirlos. Al modo de producción que hasta ahora ha dominado—y que ha surgido en las condiciones sociales de la apropiación privada—ha correspondido una forma de apropiación estética contemplativa. Pues bien, si se trata de desarrollar la potencia creadora del hombre a escala social se requiere una nueva forma de producción artística a la que corresponda otra forma, también nueva, de apropiación estética.

En otros términos, la producción artística ha de crear con su obra posibilidades de creación que deben ser asumidas o realizadas por el consumidor, quien de este modo continúa el proceso creador. Éste es el tipo de

producción artística que, en nuestra época, comienza a darse con el tipo de obras que Umberto Eco ha bautizado como “abiertas”.

La nueva relación entre obra y consumidor altera radicalmente la relación tradicional. El artista es creador en un doble sentido: *a)* como en el pasado: de una nueva realidad; *b)* de nuevas posibilidades de creación. La obra muestra prácticamente su valor en la medida en que es actualizada. Pero, a la vez, es fuente inagotable y, en este sentido, es una creación ininterrumpida o permanente.

No nos interesa ahora penetrar en la estructura de esa “obra abierta” y de la nueva relación, lo cual ha sido estudiado por Umberto Eco, sino poner de relieve la perspectiva que abren estas nuevas experiencias artísticas a la sociedad y al arte como socialización de la creación; es decir, como el modo de apropiación estética más adecuado para una sociedad que se rija no ya por el principio de la rentabilidad, sino por el principio creador.

El proceso creador como proceso colectivo e ininterrumpido, sin excluir el papel del individuo, conduce a extender el dominio del hombre social como ser creador. En este sentido, es la antítesis de la apropiación privada, burguesa, de los productos creados, y también del consumo masivo de éstos, que contribuye justamente a la despersonalización o cosificación.

Esta socialización de la creación—tal como se vislumbra a través de algunas experiencias artísticas de nuestro tiempo—prolonga el acto creador a partir de posibilidades creadas por el artista. De este modo, su papel como depositario único del acto creador desaparece, pero justo es señalar que no todo queda resuelto con este modo de producción y apropiación artísticas. Si bien es cierto que el artista pierde su posición exclusiva como creador, sigue conservando una posición dominante como creador de las posibilidades de creación que otros deben realizar. En cierta forma, tendríamos una nueva dicotomía: creación pura, individual, y creación en el marco de posibilidades creadas.

Ahora bien, la “obra abierta” no tiene por qué ser la única forma de socialización de la creación. Otras formas están por inventarse o crearse.

Otras tienen que surgir de la alianza entre arte y técnica, o entre arte y vida cotidiana. De lo que se trata es de que la creación deje de estar encarnada en minorías privilegiadas en una férrea división social del trabajo.

Se trata de acabar con el papel pasivo del consumidor estético, porque sólo así el arte responderá a las necesidades de una sociedad en la que lo humano se afirme como creatividad. El arte tradicional tiene que dejar paso a un modo de producción que reclama, a su vez, un nuevo modo de apropiación estética. Se trata de incorporar al espectador o intérprete del pasado al proceso creador. Aunque esta incorporación tenga un carácter limitado y no se mueva en el nivel excepcional del genio, significará una enorme extensión de la actividad creadora, una verdadera socialización de ella.

Las experiencias artísticas que, en este sentido, han surgido y se han desarrollado en plena sociedad burguesa tienen una enorme importancia por las perspectivas que abren, a través del arte, a la socialización de la creación. En una sociedad en la que rige la negación del principio creador en el trabajo, la hostilidad al arte, la reducción de la creatividad a sectores privilegiados y la apropiación privada de los productos artísticos, estas nuevas experiencias artísticas tienen un enorme significado no sólo desde el punto de vista artístico (como un anticipo de un arte del porvenir), sino también como negación radical del principio mismo de una sociedad en la que tiende a extenderse la enajenación, es decir, la antítesis de la creación.

Pero el destino del arte, tanto su salvación en las condiciones más hostiles como su transformación radical al socializar la creación, no es una tarea exclusivamente artística, sino que es inseparable del cambio radical del sistema de relaciones en que el poder de creación del hombre se ve negado y, por tanto, de la construcción de una nueva sociedad en la que el principio de la socialización se extienda desde la producción material a la producción artística.

No se trata, pues, de mantener el arte salvando la forma de apropiación estética tradicional, que corresponde al mantenimiento de la vieja divi-

sión social del trabajo entre creadores privilegiados y consumidores en cierto modo también privilegiados, incluso en su actitud contemplativa.

Pero un cambio radical como el que significa alterar radicalmente las relaciones entre el espectador y la obra al extender al consumidor la participación en el proceso creador o como el que significa ampliar al universo de lo estético llevándolo a la calle, a la ciudad en que vivimos, al medio urbano y técnico que nos rodea, está más allá de las polémicas actuales entre figuración y realismo que se mueven en el campo de una concepción tradicional del arte, de la vieja relación entre producto artístico y consumidor, que ha dominado en las condiciones del régimen de la propiedad privada.

Lo que verdaderamente se opone al arte como actividad creadora y, sobre todo, a que sea un medio para extenderse más allá del círculo privilegiado de las individualidades artísticas, son las sujeciones de orden económico propias de la sociedad capitalista. Y estas sujeciones son las que han de llevar a la comprensión de que el lugar del artista está al lado de las fuerzas que luchan por la transformación radical del sistema. Y, en este sentido, sin perder de vista que el destino final del arte como actividad creadora está en la socialización de la creación, un arte de inspiración revolucionaria que contribuya a elevar la conciencia de esa lucha no sólo es posible, sino necesario.

También en las sociedades que, después de haber abolido la apropiación privada sobre los medios de producción, tienen que recorrer un largo periodo de transición al socialismo, un arte que sirva a la comunidad (sin sujeciones burocrático-administrativas) elevando la conciencia de la realidad como medio para contribuir a la construcción de la nueva sociedad es también posible y necesario. Pero aquí, a partir de la socialización de los medios de producción y de la participación creadora de todos los miembros de la sociedad en la vida social, es donde la socialización de la creación debe encontrar el terreno y el cauce más favorables.

En cuanto a los países subdesarrollados, particularmente de la América Latina, en los que la conquista del poder o el mantenimiento de éste tiene que hacerse en las condiciones más terribles de atraso económico y cultu-

ral, el acto más apremiante puede ser, en ciertas circunstancias, el luchar por la instauración y mantenimiento de las nuevas condiciones sociales que permitan elevar a las masas—en el futuro—a un arte verdadero. Esto significa, por otro lado, que las tareas de un arte de inspiración ideológico-política revolucionaria pasan a un primer plano. Ahora bien, pensar que los artistas en estos países no tienen nada que aportar con su arte como praxis creadora, y que deben limitarse a esperar las innovaciones o renovaciones de los medios de expresión que le lleguen de fuera (de París, Nueva York o Roma), sería un acto de neocolonialismo artístico.

Aunque el rigor de la batalla obligue a poner delante un arte de inspiración ideológico-revolucionaria, y aunque incluso haya momentos en que—como dijo José Martí—haya que entregar el arte al fuego para salvar cosas más importantes que el arte mismo, definitivamente su destino final está en manifestar la capacidad creadora del hombre y en contribuir a extender a toda la sociedad el área de la creatividad. Por ello, el arte de inspiración revolucionaria se justifica por la necesidad de contribuir, de ese modo, a crear las condiciones de su destino final. Pero de lo que se trata en definitiva, tanto para él como para las fuerzas sociales revolucionarias a las que está vinculado, no es de salvar el arte tradicional de *élite*, es decir, de creadores y contempladores privilegiados, sino de contribuir como arte a instaurar y forjar una nueva sociedad en la que la abolición de ese arte dé paso, en la ciudad, en la calle, a una ampliación del universo estético y, con ella, a una socialización de la creación. Es entonces cuando la hipótesis de la muerte del arte habrá perdido toda actualidad y significación.

1972

[1] Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Estética (Bucarest, Rumania, 28 de agosto a 2 de septiembre de 1972).

MODERNIDAD, VANGUARDIA Y POSMODERNISMO

El nacimiento y consolidación de la estética como disciplina filosófica, sistemática y autónoma es inseparable del proceso de formación y afianzamiento de la modernidad. Aunque las reflexiones sobre lo bello y el arte se remontan a la antigüedad griega y salen al paso, una y otra vez, a lo largo de la historia de la filosofía, la estética se funda cuando el arte como actividad práctica humana y la belleza como valor se distinguen de otras actividades y de otros valores. Y se funda, asimismo, cuando el saber acerca de su objeto se autonomiza respecto de otros saberes. La autonomía en ambos sentidos, que Baumgarten atisba y perfila Kant, significa que el objeto de la estética—el arte bello—se libera de sus funciones tradicionales y se confía en la razón como la vía adecuada para conocerlo. Pero semejante liberación y confianza sólo se dan en las condiciones históricas, sociales y culturales de la modernidad.

Un fugaz vistazo a la situación de lo estético premoderno, o ajeno a Occidente, nos permitirá destacar lo que inauguran y afirman la teoría y la práctica estéticas premodernas. Aunque la autonomía del arte se va fraguando desde el Renacimiento, impulsada por sus atisbos en la Grecia clásica, sólo se alcanza en los tiempos modernos en la Europa occidental. Fuera de esas coordenadas espacio-temporales, no existe semejante autonomía. No se da, por ejemplo, en la Edad Media en una catedral gótica, cuyas formas se valoran y justifican estéticamente por el contexto religioso en que se integran. Tampoco, fuera de Occidente, en una escultura azteca—como la *Coatlicue*—, producida para aplacar la ira de una deidad terrible, o mantener la armonía del hombre con el mundo; inseparable, por tanto, de los mitos de una sociedad prehispánica. En un caso y otro, se trata no de obras de arte, destinadas por su función principal—estética—a ser contempladas, sino de objetos supeditados al valor y a la función que rigen en la respectiva comunidad. Ni estos objetos ni la actividad hu-

mana que los produce se conciben en ella autónomamente, sino en relación indisoluble con valores que los trascienden y al servicio de ellos. No existe, pues, un reino autónomo del arte, escindido del conjunto de manifestaciones vitales, sino como parte del todo en el que se integran la naturaleza, los hombres y los dioses. Esto determina, a su vez, la unidad en el hombre de sus diversas actividades: mágica, religiosa, moral, política, estética, etcétera.

La modernidad separa lo que tradicionalmente ha estado unido. Lo que estéticamente se integraba a la comunidad o se supeditaba a los valores dominantes en ella es separado del todo en que tuvo su origen y adquiere un valor propio, cualquiera que fuese el valor al que estuvo supeditado en sus orígenes. Ese plusvalor, estético, se manifiesta al ser contemplado el producto artístico, desprendido de sus significados y funciones originarios. El arte pasa de ser un medio para convertirse en un fin. De este proceso de autonomización, característico de la modernidad, surge la estética como un saber autónomo acerca de esa práctica, ya escindida de la totalidad vital en que se integraba.

La teoría y la práctica estéticas modernas presuponen cierta idea de la modernidad que puede servirnos de vara para medir tanto su proyecto como su realización. Veamos algunos componentes básicos de ella que, en todos los casos, marcan su ruptura con el mundo tradicional premoderno o ajeno a Occidente.

1) Diferenciación o autonomía. Ya hemos apuntado este rasgo con respecto al arte, pero también se da en otros campos: ciencia y moral, política y economía, derecho y técnica. La política ya no está sujeta a la religión, ni la técnica a la moral, ni la economía a la política. Pero, por su lógica interna, el desarrollo científico, técnico y económico será fuente no sólo de progreso material, sino también de destrucción y enajenación.

2) Dinamismo y cambio. Frente al inmovilismo de las sociedades tradicionales, la modernidad es movimiento y cambio. No hay nada que permanezca y dure, o con la frase marxiana que Marshall Berman hace suya: "Todo lo sólido se desvanece en el aire". La modernidad, que Marx identifica con el capitalismo, se pone de relieve en el irresistible desarrollo de

las fuerzas productivas—y de la ciencia y la técnica correspondientes—, así como en este “deshacerse en el aire” de lo que parecía más estable y sagrado. Ciertamente, el estallido del inmovilismo tradicional exige un proceso de secularización o disolución de los principios trascendentes que lo legitiman.

3) Racionalismo. El arma con que la modernidad destruye esos principios y valores, y decapita incluso dioses, es la razón. Pero esta arma destructiva también le permite proyectar un mundo más humano, o más ajustado a la naturaleza humana, por esencia racional. Ahora bien, con el paso del tiempo, la modernidad adopta no sólo esta racionalidad conforme a fines y valores, sino también a la que atiende a la eficiencia de los medios para realizarlos, con la particularidad de que esta forma de racionalidad de los medios—o instrumental, como se le llamará después—acaba por ser la propia y dominante en la modernidad tardía.

4) Progresismo. El cambio y desarrollo incesantes se conciben como un ascenso lineal, progresivo. Lo moderno es inseparable de la categoría de progreso, entendido como un despliegue de la razón tanto en la historia como en la ciencia, la técnica y la producción. Un progreso que, en las condiciones sociales modernas, es también un regreso, ya que se convierte en fuente de peligros, incertidumbres y terrores para la humanidad (baste recordar Auschwitz, Hiroshima y Chernobil).

5) Universalismo. La modernidad se caracteriza por su vocación universalista, puesta de manifiesto en la ilimitada expansión de las fuerzas productivas y de la economía de mercado, que disuelven modos tradicionales de producción, fronteras nacionales, etcétera, así como al universalizar ciertos valores —libertad, igualdad y justicia…—. Pero, al hacerlo, se prescinde del contenido concreto y de los límites reales que a esa universalidad imponen sus orígenes y naturaleza particulares, con lo cual lo particular se arropa con el manto de lo universal. Y precisamente en nombre de los valores universales de la civilización occidental se trata de modernizar a viejas o extrañas civilizaciones, aunque esto signifique la disolución o destrucción de sus valores propios.

6) Proyecto de emancipación. Los rasgos que hemos señalado se inscriben en el marco común del proyecto ilustrado de emancipación de la humanidad. Este contenido emancipatorio impregna la liberación de los grilletes teológicos y trascendentes, la secularización de su visión del mundo, la fe en el progreso científico y técnico, así como en la universalización del modo de producción capitalista y de los valores occidentales. Pero, dado el carácter ambivalente y contradictorio que le imponían sus limitaciones históricas y de clase, y no obstante el grito de alarma que da Rousseau en plena Ilustración, el proyecto liberador que la razón venía a fundar y garantizar se ha convertido en una nueva forma de dominación, no ya del hombre sobre la naturaleza, sino del hombre sobre el hombre. E incluso la dominación ilimitada sobre la naturaleza se ha vuelto cada vez más contra la propia existencia humana. Pero volvamos a la modernidad estética.

Desde que en el siglo XVIII la modernidad se ofrece como una alternativa en la querella entre los "antiguos y modernos" hasta que, con el ocaso de las vanguardias artísticas, deja de serlo, pueden distinguirse en ella dos periodos claramente delimitados: el que se extiende hasta mediados del siglo XIX, y el posterior, que viene a finalizar en la década de los cincuenta del siglo XX. En el primer periodo se consuma la autonomización del arte y se propaga el culto, de raíz renacentista, a lo bello, tanto al idealizar como al representar la realidad. Aunque el cambio y la innovación, propios de la modernidad, contrastan con el inmovilismo y repetición de las sociedades tradicionales, se hallan atemperados en el arte moderno por su fidelidad a una forma estética: la clásica, y por su actitud mimética hacia lo real. En verdad, el dinamismo y la renovación incesantes en la ciencia, la técnica y la producción material no se dan paralelamente ni con la misma intensidad y aceleración en el terreno estético. En este desarrollo desigual, la ruptura renacentista con el arte tradicional conduce con un nuevo ropaje ideológico al clasicismo. Y cuando la modernidad se zafa de él con el barroco y el romanticismo, permanece anclada en el modelo representativo de la realidad.

Vemos, pues, que la categoría moderna del progreso pierde su sentido en el arte. Todo progreso se orienta hacia el futuro con meta inexistente aún. Pero, en el arte del siglo XVIII, su meta ya está dada o conquistada. No hay progreso, sino regreso hacia las formas clásicas que la estética, apenas nacida, viene a legitimar, legitimación que habrá de perdurar mucho después. No es casual que, todavía en los albores del siglo XX, dijera Worringer que las estéticas del pasado eran todas estéticas del arte clásico.

La autonomía del arte, frente a ideales o valores ajenos, no contradice ni excluye el proyecto moderno de construir un mundo más racional y, por tanto, más humano. Para Kant, Schiller, Hegel o Goethe, el arte como esfera de la libertad frente a la necesidad, de la armonía frente al conflicto real, de lo universal ante los desgarrones de lo particular, es medio de emancipación por sí mismo, es decir, por su autonomía y valor propio.

De acuerdo con su potencial universalista, la modernidad proclama también la universalidad del arte y de su valor fundamental: lo bello. Pero, en verdad, con esto no hace sino generalizar los principios y valores de un arte históricamente determinado: el clásico-renacentista occidental. Hasta bien avanzado el siglo XIX, la pretendida universalidad estética no irá más allá de esos límites sin alcanzar, por tanto, a las artes de otros tiempos o de otras sociedades. Y cuando productos culturales tradicionales o ajenos son reconocidos, al fin, como "obras de arte", lo son en la medida en que, desprendidos del todo vital correspondiente y de las funciones que cumplían en él, se convierten en objetos dignos de ser contemplados por su forma. El lugar en que esos objetos cumplen esta nueva función—estética—, y en el cual se consagra su entrada en el reino universal del arte, es el museo, institución que nace en Francia en el siglo XVIII y se desarrolla con la modernidad. Lo que originariamente no era "obra de arte" se sanciona como tal desde el momento en que, desconectado del contexto mágico o religioso respectivo, es admitido en el museo para que, por su valor propio, sea contemplado. De este modo, en el santuario de lo bello recibe el aval de su artisticidad y universalidad.

Pero, junto al museo, en el siglo XIX se extiende otra institución—el mercado—donde la obra de arte se consagra no por su valor de uso, estético, sino por su valor de cambio, aunque esta consagración se haga a partir de, y en nombre de, su valor estético. Ahora bien, esta mercantilización no deja de tener consecuencias estéticas que se advertirán, sobre todo más tarde, en el destino de la modernidad radical, representada por las vanguardias artísticas del siglo XX. Al poner precio al aprecio, es decir, al poner el valor de cambio en el centro de la producción y el consumo, se va minando y prefigurando el ocaso de la enorme creatividad y del potencial subversivo, estético y social de las vanguardias. Pero detengámonos brevemente en ellas.

La modernidad estética que arranca del siglo XVIII se continúa, radicaliza y cuestiona a sí misma en los movimientos en que se despliega, desde mediados del siglo XIX hasta el presente: dadaísmo, constructivismo, surrealismo y *Bauhaus*, entre otros. Estos movimientos continúan la modernidad en cuanto que responden—con ímpetu desenfrenado—al espíritu de ruptura, innovación y emancipación, característico de ella. Pero la continúan en forma tan radical que acaban por impugnar sus aspectos fundamentales, o por desatar una subversión estético-social en el seno de ella. Esto tiene que ver, ante todo, con el proyecto ilustrado de emancipación o transformación de un mundo que se ha vuelto inhumano. Y, al igual que la modernidad estética que la antecede, creen que esa emancipación es posible *desde* el arte. No con él, como medio o instrumento de un cambio radical o revolución, sino desde el arte que, con su propia práctica, ha de transformar el mundo. Utopía estético-social que exige, ante todo, que el arte se revolucione a sí mismo.

La asunción del proyecto ilustrado de emancipación, así como la necesidad para ello de revolucionar el arte, requiere la ruptura con el arte moderno, que se ha congelado en las formas clásicas que dominan—con su perspectivismo, mimesis y subjetividad—desde el Renacimiento. Se trata no de un simple cambio de estilo, sino de cambiar la práctica artística misma que, desde el siglo XVIII, se define por su autonomía o separación de la vida. Al integrarse en ésta, los museos y galerías ya no son los

recintos privilegiados de lo estético. Pero, en la búsqueda de esta integración, algunos movimientos—como el constructivismo o el productivismo—llegan tan lejos que disuelven el arte en la producción material o en la vida cotidiana.

Ciertamente, no todas las vanguardia siguen esa vía, y los cambios que proyectan se hacen en el marco del arte como institución, asentada en sus dos modernos pilares: el museo y el mercado. Aunque éstos sostienen la misma institución, uno y otro tienen efectos distintos en la producción y recepción de las obras de arte. Mientras el museo les garantiza su perdurabilidad al acogerlas en su seno y da, con ello, su aval al "gran arte" que resiste al tiempo, el mercado impulsa la innovación necesaria para que el desgaste de un estilo no atente contra el valor de cambio. Así pues, el mito de lo nuevo encuentra también su caldo de cultivo en el mercado. De este modo, contribuye a que la apuesta moderna por la innovación, radicalizada por la van-guardia, se traduzca en una sucesión vertiginosa de "ismos", jamás conocida en toda la historia del arte.

Al hacerse de lo nuevo, de lo insólito o inesperado un absoluto, no sólo cabe hablar de una "tradición de la ruptura" (Octavio Paz) o "tradición de lo nuevo" (Rosenberg). También la tradición ajena de otras culturas puede presentarse como una ruptura o innovación siempre que sea no sólo distinta, sino insólita o inesperada. Esto explica la atracción de la vanguardia (de Matisse y Picasso) por el arte africano antes de que se le juzgara digno de entrar en el museo. La vanguardia contribuye así a remediar la ceguera eurocentrista de la modernidad, y a dar una dimensión concreta a su universalismo abstracto. Al entrar en el museo, el arte no occidental comienza a adquirir carta de ciudadanía estética. Ciertamente, esa adquisición tiene su costo: dejar a las puertas del templo del arte el conjunto de significados y funciones que lo ataban a su contexto vital.

Resulta entonces que la autonomía artística, impugnada por la vanguardia y desconocida por la sociedad tradicional o no occidental, es recuperada por ella. Y lo es en la medida en que, bajo su impulso, lo extraño, insólito o ajeno de otras sociedades entra en el reino del arte. Pero la vanguardia no sólo impulsa el acceso de ese arte *otro* al museo y, con

ello, sin proponérselo, al mercado, sino que ella misma, con toda su utopía estético-social, sus rebeliones contra una y otra forma artísticas, e incluso contra el arte como institución, no ha podido escapar al museo ni al mercado. Se frustra así su intento, acorde con su utopía estético-social, de hacer un arte no museable ni mercantilizable. ¿Significa esto el fin de la modernidad estética y el advenimiento de lo que, ambiciosa y nebulosamente, se llama posmodernidad?

Si las vanguardias artísticas se inscriben en el proceso moderno que ellas continúan, radicalizan y cuestionan, y si, por otro lado, se habla de su ocaso o fin, se comprende que, en nuestros días, se plantee el tan traído y llevado problema del fin de la modernidad: la estética, que ahora es la que nos interesa. Recordemos que el objetivo fundamental de su versión radical, vanguardista—revolucionar el arte—entrañaba así mismo hacer un mundo más humano, integrar el arte en la vida, rendir culto a lo nuevo e inesperado, universalizar lo estético y escapar del museo y el mercado.

Por lo que toca a la revolución de las formas artísticas, es innegable que la vanguardia lo ha cumplido con creces y sin des-mayo durante más de un siglo. En cuanto a la integración del arte en la vida, no obstante los logros alcanzados, y han sido muchos (los del diseño en la estetización de la industria, la técnica y la vida cotidiana), esos logros se han visto limitados por la exigencia económica del sistema de supeditar, en definitiva, lo estético al valor de cambio. Pese a los ataques frontales de algunas vanguardias al "gran arte" minoritario y su aspiración a asimilar los medios tecnológicos en la producción y reproducción artísticas, lo cierto es que se ha profundizado el foso entre el arte que satisface verdaderas necesidades estéticas y el seudoarte trivial, *kitsch o light* que monopoliza el consumo masivo en la vida cotidiana. Pero este arte banal que se produce y consume masivamente cumple no sólo la función económica de obtener beneficios en este campo, sino también la ideológica de mantener al amplio sector social que lo consume en su enajenación y oquedad espiritual.

Por otro lado, los clichés y estereotipos que garantizan, con su homogeneización, la difusión masiva, ponen un dique a lo nuevo e inesperado,

tan caros a la vanguardia. Por lo que se refiere a su potencial subversivo estético-social, que en su periodo heroico no se detenía ante el museo, el mercado o la academia, ha acabado por integrarse en un mercado insaciable, que absorbe incluso sus productos más subversivos, y por encontrar un lugar de honor en el museo y la academia. La integración de la vanguardia en el sistema por esta triple vía ha mellado a tal punto su espíritu innovador, crítico y combativo que la rebeldía de ayer se ha convertido en el conformismo de hoy. Las hazañas que parecían inagotables dejan paso en las últimas décadas a un ablandamiento de su potencial creador, subversivo, lo que abona la idea del ocaso o fin de la vanguardia. Con ella se apunta, sobre todo, al fracaso de su utopía estético-social, al legitimar con su integración el sistema que pretendía—estéticamente—subvertir.

Pero reconocer esto no obliga a dejar en la sombra el papel determinante que, en esa integración, desempeña el sistema económico-social, en el que se inserta el arte como toda forma de producción. Esto pone de relieve el utopismo peculiar de la vanguardia: aislar su proyecto liberador de la transformación del sistema, o cifrar ésta en una subversión estética. Lo uno y lo otro se han revelado compatibles con el sistema, pero su integración en él, sobre todo económica, ha acabado por desintegrar a la vanguardia misma. Y puesto que no ha podido escapar de la "jaula" del mercado, su gran proyecto de los tiempos heroicos ha llegado a su ocaso o fin.

Ahora bien, si ese proyecto ha fracasado al no cambiar las condiciones modernas que han impedido su realización, y si, por otro lado, el cambio de ellas—en un futuro previsible—se presenta incierto o incluso irrealizable, cabe preguntarse: ¿tiene sentido hoy asumir lo que hay de vivo o deseable—emancipar estética y socialmente a la humanidad, integrar el arte en la vida, y universalizar lo estético—si no se plantea la necesidad de salir de la modernidad? Pero ¿cómo escapar—estéticamente—cuando sus bases económicas y sociales permanecen y duran?

Podría pretenderse para ello reavivar la vuelta del *status* premoderno de lo estético, reduciendo el arte a la artesanía. Pero esta utopía que en el

siglo pasado inspiró el sueño de Morris de salvar así lo estético de la amenaza mortal que, para él, significaba la alianza moderna del arte con la industria y la técnica—justamente la que la vanguardia aspiraría a impulsar—es tan irrealizable como abolir el presente con el pasado. Y ello sin contar con que la artesanía, a la que debiera reducirse el arte, no podría escapar de la modernidad al permanecer prisionera—como artesanía artística—en la jaula del mercado.

Tal vez habría que prestar atención a los que creen que se puede escapar de la modernidad alejando la mirada de Occidente, como lugar privilegiado y hegemónico de lo estético, para ponerla en lo que algunos llaman todavía Tercer Mundo. Limitándonos a América Latina como parte de él, cabe reconocer que frente al enfriamiento y desmayo de la creatividad de las vanguardias en el centro, en este lado de la periferia se despliega una rica actividad creadora, imaginativa, de la que dan testimonio la obra de Borges, García Márquez, Cortázar, Neruda u Octavio Paz en la literatura, y Tamayo, Matta, Lam y Le Parc en las artes plásticas. También hay que reconocer que la savia de la vanguardia occidental corre por la obra de estos grandes creadores y que una vanguardia artística, de la que fue su adelantado Vicente Huidobro, ha estado presente desde los años veinte en América Latina.

Ahora bien, en las condiciones de dependencia y subdesarrollo económico y social del continente, se estrechan enormemente el mercado y el acceso a los bienes artísticos. Asimismo, las condiciones de explotación y opresión en que se ha desenvuelto la van-guardia latinoamericana han hecho de la emancipación un asunto ante todo político-social, no estético. De ahí que, comparada con la europea o norteamericana, su enclaustramiento haya sido mayor, y que haya tenido que convivir con un arte de urgencia o resistencia convertido en medio o instrumento de liberación nacional y social. En conclusión: no se puede poner la mira en América Latina para tratar de encontrar lo que la modernidad, agotada en Occidente, ya no puede dar, y, sobre todo, cuando su proyecto de emancipación estético-social ha llegado a su fin.

Ciertamente, esta América Latina, vinculada por su vanguardia propia a la modernidad, vive en las condiciones premodernas de atraso y dependencia que, desde el llamado Descubrimiento, Occidente le impuso. Ser moderno estéticamente en países que aún no han pasado por la modernidad no significa prescindir o ser un calco de ella, sino hacerla suya, como la han hecho sus grandes creadores—Borges, Neruda, Paz—, sin descartar el arte que se alimenta, a la vez—como el de García Márquez, Tamayo o Lam, o el colectivo de esa obra prodigiosa que es el *Espacio escultórico* (Ciudad Universitaria de México, D. F.)—, de sus raíces autóctonas más profundas.

Pero ¿cómo escapar de la modernidad en una sociedad en la que el arte —como toda forma de producción—ve sus productos convertidos en mercancías? Sólo sería posible ese escape si las obras de arte pudieran sustraerse al mercado, privándolas para ello de su cuerpo físico, sensible, condición indispensable para que la obra pueda ser objeto de compra y venta y de contemplación. La presencia de ese cuerpo sensible ha de ser, además, duradera y consistente. Si se pudiera desmaterializar al objeto artístico, privándolo de esa presencia sensible, consistente y duradera, dejaría de ser museable y mercantilizable. Y ésta es la posibilidad que puede explorarse en nuestros días con el arte conceptual, al sustituir el objeto sensible por su concepto o idea. Pero aun así, los diagramas, fotos o protocolos de experiencias que lo invocan no escapan al museo o al mercado, aunque no como “obras de arte”, sino como “proposiciones artísticas”, producto de una actividad teórica o reflexiva.

Se puede intentar también escapar a la mercantilización por otra vía: no aboliendo la presencia sensible, sino dándole el carácter efímero de un hecho o un acontecimiento. Estamos entonces ante el producto de una actividad práctica, creadora, cuya presencia sensible se agota en ella, pero susceptible de provocar una experiencia estética. Por tanto, esta obra de arte inconsistente y efímera ya no es enjaulable en el museo ni en el mercado, aunque—como espectáculo—difícilmente podría escapar a toda comercialización.

Las dos propuestas anteriores constituyen alternativas viables a la naturaleza mercantil y museable con que la modernidad ha marcado el arte. Pero, aun sin ignorar que ambas alternativas no escapan fácilmente a la mercantilización, es innegable que sería tremendamente limitativo reducir a ellas el enorme potencial creador desplegado por el arte moderno con la vanguardia. Por otro lado, esas dos formas de creatividad están condenadas a la marginalidad y el enclaustramiento mien-tras subsistan las bases económicas y sociales que exigen, acorde con ellas, el "gran arte" para el museo y el seudoarte masivo, propio de la modernidad tardía.

Ahora bien, si se trata de escapar de ésta, hay que tener presente la tentación posmoderna. En verdad, si la modernidad radical de las vanguardias privilegia la función emancipatoria del arte, la ruptura con el pasado y la tradición, así como la innovación incesante, puede comprenderse la tentación posmoderna de escapar de ella privilegiando lo opuesto. O sea, un arte sin la carga de responsabilidades emancipatorias que, lejos de romper con la tradición, o de insertarse en la "tradición de la ruptura", siente la nostalgia del pasado y asume valores tradicionales y que, en lugar de mostrar la unidad de sentido y totalidad que le imprimía la utopía estético-social vanguardista, apele a la fragmentación y a la conjunción de retóricas heterogéneas.

Pero la recuperación posmoderna de símbolos y valores tradicionales no significa una simple vuelta a la tradición, ya que se pretende hacerla con los medios o instrumentos que brinda el progreso tecnológico. Se trata, pues, de un *revival* del pasado que la modernidad sepulta, pero con la idolatría del presente, sobre todo por lo que ofrece material, tecnológicamente. Tampoco se rechaza lo que, en la modernidad, ha propiciado el declive de las vanguardias: la mercantilización del arte.

Por esta adaptación al sistema, en la que se conjugan la fascinación por el progreso tecnológico y la disolución del proyecto subversivo estético-social de las vanguardias, Habermas ha podido leer con clave neoconservadora el fenómeno de la posmodernidad. Pero, ¿cómo situar su relación con la modernidad? Si bien es cierto que no podría encajar en ella en cuanto que asume símbolos y valores que ésta ha rechazado, tampoco ca-

be situarla por completo a extramuros de la modernidad, ya que reivindica valores sustancialmente modernos como el progreso en la ciencia y la tecnología, y el valor de cambio en la producción. La escisión entre cultura y sociedad, de la que habla Daniel Bell, o entre racionalidad instrumental y valorativa, en términos francfortianos, se resuelve, o se pretende resolver, ideológicamente, apelando a valores tradicionales—como el de la religión—, sin quebrantar las bases económicas y sociales de la modernidad. En suma: sin rebasar su horizonte. Ser posmoderno es, pues—y Lyotard lo ha dicho sin ambages—, una nueva forma de ser moderno.

¿Qué queda, entonces, de la alternativa posmoderna en el terreno estético? Con la recuperación de elementos estilísticos del pasado, sin renunciar a la fe moderna en la tecnología y a la exaltación del mercado, lo que tenemos no es una alternativa a la modernidad sino a una forma histórica de ella: la radical de la vanguardia. La tentativa posmoderna puede ser aceptada en el marco moderno, tardocapitalista, que ha hecho imposible la vida a la vanguardia, en la medida en que, bien aceitada, se ajusta a él. Al liberar al arte de toda carga emancipatoria, reavivar el pasado y distanciarse nuevamente de la vida, el posmodernismo viene a remachar los clavos de la integración en el sistema, y, en este sentido, sería una nueva versión de la modernidad estética con la particularidad de que asume su integración económica e ideológica sin la nostalgia vanguardista de la rebeldía perdida de los tiempos heroicos.

Lo que demuestra el ocaso de las vanguardias es el fracaso de la realización de sus objetivos: emancipación humana estético-social, integración del arte en la vida, extensión de lo estético más allá de los recintos privilegiados, desmercantilización del arte, ensanche del universalismo estético rebasando sus límites eurocentristas, y socialización de la creación y de la participación de los receptores en ella. Estos objetivos han fracasado al no darse el cambio en las condiciones modernas que han hecho imposible su realización. Lo que se demuestra, por tanto, es que la emancipación estética no puede desvincularse de la social.

Ciertamente, las posibilidades de realizar esa emancipación son hoy más inciertas y utópicas. Pero esto no empaña la necesidad, validez y vi-

gencia del proyecto de las vanguardias en su periodo heroico, ni tampoco significa que no quede espacio para un arte que recoja su espíritu crítico, innovador y emancipatorio no obstante los asfixiantes mecanismos integradores del sistema. Un arte que, sin asumir la pesada carga de responsabilidades que le asignó la vanguardia, no vea su fuerza creadora ajustada inexorablemente al sistema, aunque no podrá escapar a su hostilidad. Sólo este arte será hoy radicalmente moderno, es decir, a la altura del sueño o utopía de una sociedad emancipada y del uso no enajenado de su valor propio, estético.

En cuanto a la estética como teoría general sobre la práctica artística, ya subrayamos que es hija de la modernidad y que, no obstante su carácter especulativo, como filosofía sistemática de lo bello, tiene en la base de sus reflexiones el arte moderno que autonomiza el producto artístico, liberándolo de sus funciones tradicionales. Esta estética moderna, de inspiración clasicista, es también una estética de la producción y representación, que ve la obra además con una sustancia inmutable que al receptor sólo toca reflejar. Y esta concepción es la subvertida, en la práctica, por las vanguardias, mientras la estética filosófica, al margen de ella, seguía con sus especulaciones, aunque en definitiva éstas respondían a una experiencia artística histórica, particular.

Todavía en pleno siglo XX una estética como la de Nikolai Hartman, ejemplo de ese enfoque especulativo, clasicista y eurocentrista, se ha podido escribir a espaldas de todo lo que la vanguardia ha hecho en el arte desde mediados del siglo XIX. En nuestro tiempo, la excepción en el terreno filosófico es la *teoría estética* de Adorno, cuyas reflexiones se alimentan del viraje que imprimen las vanguardias a la historia del arte. Pero, más que en la teoría general, es en las teorías particulares del arte o en las incursiones teóricas de los propios artistas donde se abre un espacio a las artes no occidentales, o a la experiencia de la vanguardia. Pero la estética para ser propiamente moderna no sólo tiene que liberarse de la carga especulativa, clasicista y eurocentrista que la pone al margen de esas prácticas, sino que—tomando el pulso al arte de nuestro tiempo—ha de volver los ojos—como han hecho Adorno y Benjamin—a las determi-

naciones sociales de la producción, distribución y consumo, que han llevado al ocaso o al fin de las vanguardias.

Para estar a la altura de su tiempo—el de ese ocaso y fin, pero también de la necesidad de cambiar las condiciones sociales que han llevado a ello—, la estética tiene que dejar de ser moderna en el sentido tradicional que asume desde el siglo XVIII a Hartman en el XX, y serlo propiamente en un mundo en el que la modernidad está en crisis, sin que se vislumbre la salida—aunque se desee—en el horizonte. La posmodernidad que se nos ofrece como tal no es sino una vuelta de tuerca más de lo moderno que hace aguas por todos lados. Por el contrario, ser hoy verdaderamente moderno es serlo en su radicalidad, más allá del punto en que se han detenido las vanguardias. Pero rebasar ese punto significaría, en verdad, ser propiamente posmoderno.

1992

CLAVES DE LA IDEOLOGÍA ESTÉTICA DE DIEGO RIVERA

1. POÉTICA Y PINTURA

Como todo artista, Diego Rivera guía su práctica por ciertas ideas, creencias, valores, normas o ideales estéticos que constituyen su poética o ideología estética. Con base en ella podríamos deducir una estética riverina implícita en su obra. Pero a veces, como han hecho otros artistas del pasado, y sobre todo de nuestra época, Rivera vuelve su mirada sobre sí mismo y medita sobre su propia actividad. Deja entonces una serie de textos (verbales o escritos) en los que arroja cierta luz sobre el modo como concibe, produce, valora o justifica su arte.

En ninguno de los dos casos apuntados—tanto si se trata de ideas estéticas encarnadas en su obra o de ideas formuladas en sus textos—, Rivera se sitúa en un plano propiamente teórico. O sea, en el de la explicación y fundamentación objetiva de su práctica pictórica. No estamos, pues, ante una teoría que permita hablar de una estética riverina, sino ante un conjunto de ideas, descripciones o valoraciones en las que se transparentan las intenciones artísticas de Rivera, sus ideales estéticos, las convenciones que adopta y los argumentos a que recurre para justificar su concepción del arte, así como la existencia y validez de su obra. En sus textos hallamos su ideología estética, pero tratándose de un pintor que tiene, a su vez, una vigorosa personalidad política, esa ideología tiene siempre un trasfondo político.

No nos proponemos desarrollar, por tanto, una teoría estética riverina inexistente. Tampoco pretendemos suplirla extrayendo del conjunto de su obra pictórica—lo cual sería legítimo—las ideas estéticas soterradas en ella. Nuestra tarea es más modesta: adentrarnos en lo que ha formulado explícitamente, sobre todo en sus textos escritos y, en ciertos casos, en sus textos verbales (confesiones o entrevistas).[1]

¿Cuáles son, pues, las ideas estéticas que Rivera nos ha dejado y hasta qué punto han sido fecundadas por el pensamiento marxista que inspiraba su praxis política? Precisemos desde el primer momento que no es mucho lo que encontramos acerca de sus encuentros con el pensamiento de Marx. Su biógrafo, Bertram Wolfe, escribe que en sus años juveniles en España Rivera "trabó conocimiento por vez primera con la obra de Marx" en un pequeño volumen de *El capital*, y agrega que "aunque decidió ponerse a estudiar *El capital* [...] no tuvo el ánimo suficiente para leerlo".[2] No creemos que la situación cambiara radicalmente en los años posteriores, incluso en aquellos de más intensa militancia política, aunque—como veremos—no faltan en sus textos algunas referencias a *El capital*. A falta de un inventario de las lecturas de Diego Rivera, hay que suponer que su formación marxista—más ideológica que teórica—se nutría de las ideas filosóficas, económicas y políticas que circulaban a la sazón, como artículos de fe, entre los militantes y simpatizantes comunistas. Por lo que toca a las cuestiones artísticas, sus referencias a Marx y al marxismo son más escasas aún.

Asomarnos a las ideas estéticas de Diego Rivera y hacerlo con ciertas claves marxistas nos permitirá comprender cuál era la ideología estética de que partió en diversas etapas de su actividad artística para producir su inmensa obra, particularmente en el terreno de la pintura mural.

2. DEL ARTE COMO CREACIÓN SOCIAL

Al ocuparse Diego Rivera de cuestiones artísticas se acoge a varias ideas claves de raigambre marxista. En primer lugar, a la de arte como fenómeno social en el doble sentido de arte que responde a una necesidad social y cumple determinada función en la sociedad. Rivera tiene clara conciencia de la naturaleza y función social del arte, y por ello se refiere a él "como una actividad de la superestructura social", utilizando una terminología inequívocamente marxista. Del mismo modo, está consciente del nexo entre el carácter social del arte y su naturaleza histórica al afirmar que "la pintura es una manifestación social, espejo del estado

de cosas histórico".[3] Ahora bien, esta clave marxista clásica ha dado lugar a interpretaciones simplistas, como la que establece una rígida conexión entre desenvolvimiento artístico y desarrollo histórico-social. Rivera no quema los puentes entre una y otra orilla y, por ello, no cae en el determinismo inexorable en que incurre con frecuencia el marxismo de los años vein-te y treinta. Por esta razón, una crisis social no significa para él una crisis o decadencia del arte, es decir, de su calidad estética. Así, dice por ejemplo: "Si hay crisis en el mundo, claro que se representa en la pintura, pero sólo en lo que concierne al fenómeno social y no se refleja de ninguna manera en lo que concierne a su calidad estética…"[4]

Y refuerza su idea con el ejemplo del periodo histórico de Carlos IV a Fernando VII en España que, si bien constituyó una "verdadera crisis de abyección", produjo "no sólo el más grande pintor español sino el pintor de los pintores del siglo XIX…"[5] Rivera se está refiriendo, por supuesto, a Goya. Reafirma así la tesis marxiana del desenvolvimiento desigual del arte y la sociedad. Esta tesis lleva aparejada una conclusión que atisba agudamente: la negación del progreso artístico y, en consecuencia, de una historia lineal y ascensional del arte: "La pintura no tiene etapas superiores ni inferiores, es un desarrollo continuo a lo largo de la historia […] Como dialéctico, ese desarrollo es continuamente cambiante y contradictorio".[6]

Esta concepción dialéctica del desenvolvimiento social y de la historia del arte le permite apreciar estéticamente—sin perder de vista su condicionamiento social—el arte producido en las duras condiciones del pasado, o en las presentes—no menos hostiles—del capitalismo. La admiración que Rivera siente por la pintura prehistórica o por el arte mexicano antiguo, así como su reconocimiento de la inferioridad estética de una sociedad que él considera superior, habrían sido imposibles de haberse aferrado a una concepción determinista y eurocentrista del desarrollo artístico y social. Esta agudeza de Rivera—más intuitiva que reflexiva—se empaña al introducir, en extraño maridaje con sus lúcidas ideas, cierto biologismo. Y aunque trata de conciliarlo con la concepción marxista, resul-

ta ajeno a ella, aunque no sea el primer marxista que contrae semejante maridaje. Pero atendamos a sus propias palabras:

> El arte es una nutrición necesaria para el sistema nervioso [...] La llamada emoción estética es un fenómeno nervioso cuya función es conmover el sistema endócrino-simpático, provocando la secreción glandular que provee al organismo con los fluidos vitales necesarios para éste, secretados por las glándulas.[7]

Afirmaciones como éstas, que no son accidentales, saltan en más de una ocasión en sus textos; así también, cuando concibe al arte como "una función biológica indispensable para aquel que lo produce".[8] Estas afirmaciones propias del materialismo vulgar del siglo XIX eran tal vez un eco lejano de sus lecturas juveniles de ciertos autores (como Haeckel y Moleschott)[9] cuando él ya se consideraba marxista. Pero Rivera no podía quedarse en esa prioridad biológica respecto de lo social y de ahí que introdujera un correctivo a ella al sostener que "este fenómeno nervioso está necesariamente condicionado (como todos los actos humanos cerebrales y de la conciencia) por las relaciones económicas y sociales de los hombres".[10] Pero aquí vuelve a enredarse, pues no sólo no se explica cómo el fenómeno nervioso se halla condicionado socialmente ni tampoco cómo lo social puede ser determinante si lo biológico tiene la importancia que él le atribuye. Pero sería demasiado pedir a un artista genial que se adentra con su magra mochila teórica marxista en el campo de lo estético cuando marxistas eminentes de la talla de Plejánov no habían logrado esquivar en ese mismo campo semejante biologismo.

Ahora bien, si dejamos a un lado esas incrustaciones biologistas en algunos textos riverinos, veremos que lo que pesa sobre todo en ellos es la clave marxista del arte como creación condicionada socialmente. Pero se trata, como hemos visto, de un condicionamiento que, en la historia del arte, no lo vuelve estéticamente un simple apéndice del desenvolvimiento social. Esta concepción le permite ver cómo se conjugan en él, a lo largo de su historia, dos aspectos que Rivera claramente señala: su sujeción a condiciones sociales y el potencial libertario subversivo que le impone su naturaleza creadora.

Rivera se detiene especialmente, en más de una ocasión, en la situación del arte en la sociedad en que vive: aquella en la que rige como ley absoluta la propiedad privada. Al meditar sobre la situación del arte bajo el capitalismo, Rivera hace suya una idea clave marxista: la hostilidad capitalista al arte, que tiene su raíz en la transformación de la obra artística en mercancía. Esta idea aparece clara y rotundamente expresada en los textos riverinos: "Es necesario considerar a la producción estética en la sociedad actual como mercancía, con las características y leyes generales que la gobiernan en este régimen".[11] Rivera se remite directamente a *El capital*, cuya definición de la mercancía transcribe. Con base en ella, traza un cuadro preciso y diáfano sin tender velos románticos sobre el arte en las condiciones del capitalismo:

> La producción de arte, como producción de mercancías, es susceptible de alcanzar altos precios, sujetos a oscilaciones en el mercado que permitan a los especuladores de él jugar al alza y a la baja de sus valores, y hacer de las obras de arte valores de cambio de primer orden para acumulación de capital y riquezas.[12]

Aunque en México no existía por entonces (años cuarenta) un mercado artístico desarrollado, Rivera traza sus rasgos esenciales que el tiempo no hará más que confirmar al generalizarse en nuestros días la mercantilización del arte. Pero concordando con el enfoque de *El capital,* no entiende esta idea de la transformación de la obra de arte en mercancía en la actitud romántica que dedujera de ella que el artista, para no hacer concesiones al capitalista, tendría que negarse a que sus creaciones fueran objeto de especulación. Lisa y llanamente: negarse a venderlas en el mercado artístico. Atacar a un pintor, como ataca Siqueiros a Rivera,

> por hacer pinturas que, como todo objeto de arte bajo el régimen capitalista, pueden volverse objetos de especulación por parte de sus compradores, es tan necio y antimarxista como acusar de contrarrevolucionario a un artesano, joyero o zapatero cuyos productos compran los ricos.[13]

Es decir, no es dable al artista sustraerse a la ley férrea que constriñe al obrero a vender su fuerza de trabajo por un salario o al artista a vender los productos en los que invierte, como fuerza de trabajo especial, su capacidad creadora. En esto radica la hostilidad del capitalismo al arte de que habla Marx. Pero Rivera no la interpreta en el sentido fatalista de

que ahogue la creatividad del artista o lo obligue siempre a servir a la ideología dominante. De acuerdo con la dialéctica de sujeción y libertad que Rivera admite, los artistas pueden hacer un arte—como lo hacen los muralistas mexicanos—que sirva a la tarea suprema “en nuestra época: participar consciente y activamente en la preparación de la revolución”.[14]

Así pues, Rivera no se deja arrastrar—como algunos sedicentes marxistas—por el rígido determinismo economicista que reduce el valor estético al valor de cambio, ahogando con ello el potencial creador y subversivo del arte, ni por el lastre voluntarista y romántico que hace del artista un individuo excepcional, omnipotente y libre, capaz de sustraerse al sistema de producción mercantil en el que vive y crea. Sin embargo, hay ocasiones en que la creación artística se estrella ante un muro insalvable, incluso cuando por su carácter público, mural, no está destinada a convertirse en mercancía. Ese muro es el derecho supremo de la propiedad privada; tan supremo que, como el propio Rivera pudo experimentar dolorosamente con su mural del Rockefeller Center, llega a privar a una obra artística del derecho a existir. Aunque en el curso de la batalla por impedir su destrucción Rivera había sostenido que “en la creación humana existe algo que pertenece a la humanidad y que ningún propietario individual tiene el derecho de destruir o conservar para su personal goce”, los Rockefeller, situados en el punto de vista de la moral capitalista, decidieron destruir el mural. Este crimen inaudito venía a demostrar—en un grado extremo—la situación del arte bajo el capitalismo, sobre la cual había meditado más de una vez Diego Rivera. La economía y la moral capitalistas—como él había visto bien—se daban firmemente la mano, confirmándose plenamente una vez más la tesis marxiana de la hostilidad del capitalismo al arte.[15]

3. ARTE E IDEOLOGÍA: DEL ARTE BURGUÉS AL ARTE PROLETARIO

Al hacer Diego Rivera una pintura de clara intención ideológica, se vio sujeto a lo largo de su vida tanto a los más encendidos elogios como a los

más enconados ataques. Estos ataques osci-laban entre los que, dejando a un lado toda atención a las cualidades estéticas, se concentraban precisamente en su intención ideológica, y los que, obsesionados por los valores estéticos, deploraban su carga ideológica porque sólo veían en ella un efecto negativo. Lo que nos interesa subrayar ahora es que, de un modo u otro, las relaciones entre arte e ideología aparecían en primer plano tanto para el artista como para sus admiradores y críticos. Independientemente de cómo Rivera cumple estéticamente su intención ideológica, veamos ahora cómo concibe en sus textos el papel de la ideología en el arte.

Diego Rivera subraya, de acuerdo con el marxismo clásico, el papel del contenido ideológico del arte, oponiéndose a toda pretensión de apoliticidad o pureza artísticas. Pero a ese contenido le da un sentido tan amplio que llega a afirmar que “todo arte es propaganda” y que “hasta los buenos paisajes, naturalezas muertas y ‘vistas’ de los canales de Venecia” lo son.[16] Pero el *quid* de la cuestión no está—y Rivera es consciente de ello —en registrar este hecho, sino en determinar el papel del contenido ideológico en la obra artística. Pues bien, Rivera no le asigna un alcance determinante y exclusivo: “No se puede decir que el contenido dañe o favorezca la obra de arte [...] Un contenido ideológico, por bueno que sea, no salva a un mamarracho. Y no es posible encontrar un contenido abyecto en una obra de arte de calidad...”[17]

Podría parecer que con esas palabras Rivera está respondiendo a los críticos que le reprochan que, al pretender servir a una causa, se limita a ilustrar el contenido, como si la tendencia ideológica bastara para asegurar su valor estético. Esos críticos ciertamente no dan en el blanco. Sin embargo, también es cierto que Rivera sigue aferrado a la dicotomía tradicional de contenido y forma que tantos estragos ha hecho en el pensamiento estético. Pues, en verdad, desde un punto de vista propiamente artístico no puede haber contenido ideológico “bueno” en una obra que sea un “mamarracho”. En ella sólo hay un contenido—bien o mal formado—; por tanto, si la obra es un “mamarracho” por su forma, el contenido, como parte intrínseca de ella, es decir, como contenido formado, también lo será.

De acuerdo con una tesis clásica del marxismo, Rivera afirma igualmente el carácter de clase del arte en una sociedad determinada. Por ello dice: “Existe el arte burgués […] el arte campesino…”[18] Y hablará asimismo de arte proletario con el significado que trataremos de esclarecer en seguida. Ciertamente, el carácter de clase hace referencia aquí a la ideología que inspira al autor o a la ya formada en la obra, así como a la función social que, de acuerdo con cierto interés de clase, puede cumplir el arte. Ahora bien, el concepto resulta estrecho si, dejando a un lado la mediación de la forma, se establece sin más un signo de igualdad entre ideología y valor estético. Diego Rivera procura en algunos de sus escritos superar semejantes limitaciones.

Teniendo presentes las precisiones anteriores, podemos pretender que lo que él entiende por arte burgués es el arte de clase, creado a partir de la Revolución francesa, que responde a los intereses de la burguesía. Pero en el calificativo “burgués” no pone un significado estático; por ello, para él el arte “burgués” es no sólo el que se impregna de un contenido ideológico directo, sino también el que se presenta como apolítico, arropado con la teoría del “arte por el arte”. Las ideas de Rivera en este punto son de una gran lucidez. La teoría del “arte por el arte”, a juicio suyo, cumple dos funciones de clase, ideológicas, que Rivera expresa con gran claridad. Una: afirmar la superioridad de la minoría, y otra: descalificar el arte revolucionario precisamente por su contenido político. Veamos con sus propias pala-bras ambas ideas. Con respecto a la primera dice: “Esa teoría artística, que pretende ser apolítica, posee en realidad un contenido político enorme: la implicación de la superioridad de una minoría”.[19] Y en cuanto a la segunda, puntualiza: “Esta teoría sirve para desacreditar el uso del arte como arma revolucionaria y sirve para afirmar que todo arte que tome un tema, un contenido social, es malo”.[20]

Tal conclusión viene a subrayar el verdadero alcance del contenido ideológico en el sentido de que, desde el punto de vista artístico, no hay contenido bueno o malo en sí. Consecuente con ello, Diego Rivera no piensa que el arte burgués sea malo por poseer el contenido correspondiente y que un arte de signo ideológico opuesto lo haga desaparecer: “El

arte burgués dejará de desarrollarse cuando la burguesía sea destruida como clase”.[21] Esto significa, a su vez, que la desaparición de un arte de clase—como forma histórica—no es asunto puramente artístico sino social, de clase. Pero por otro lado—creemos que no estamos traicionando el pensamiento de Rivera—la supervivencia de una obra artística es asunto no sólo de clase, sino también estético. Por ello, afirma sin rodeos: “Las grandes pinturas, sin embargo, no cesarán de proporcionar placer estético, aunque no tengan un significado político para el proletariado”.[22]

Con las precisiones apuntadas, Rivera admite la existencia de un arte de clase burgués. Pero ¿existe o existirá un arte proletario? La respuesta de Rivera—claro está que en textos distintos—es ambivalente. Pero antes de entrar en ella, veamos lo que entendía por arte proletario. No encontramos en sus escritos una definición precisa, pero sospechamos que para él se trata de un arte que: *1)* expresa los intereses del proletariado; *2)* le sirve como arma de emancipación y *3)* asegura la comunicación con él mediante un lenguaje plástico accesible.

Volvamos, pues, a la pregunta anterior: ¿existe un arte proletario? Una primera respuesta que encontramos en algunos de sus textos es negativa. Coincide, sin citarlo, con Trotsky en esta cuestión. Pero su argumentación es un tanto ambigua, sobre todo si la pregunta la extendemos del presente al futuro: si no existe hoy, ¿podrá existir mañana? Escribe Diego Rivera: “El proletariado realmente comenzará a producir su arte cuando la dictadura proletaria haya cumplido su misión y cuando haya liquidado todas las diferencias existentes y producido una sociedad sin clases”.[23]

Resulta entonces que si bien hoy no puede existir un arte proletario, existirá en el futuro cuando se haya instaurado una sociedad sin clases y no exista, por tanto—puntualizamos nosotros—, el proletariado como clase. Pero entonces cabe preguntarse: ¿cómo producirá el proletariado un arte proletario cuando ya no exista como clase? No hay que esperar mucho para que el mismo Rivera corrija semejante contradicción, pues en el mismo texto y casi a renglón seguido escribe: “El arte del futuro, por lo tanto, no será proletario sino comunista”. Lo que quiere decir que mientras tanto el proletario no producirá un “arte proletario propiamente

dicho", sino un "arte de lucha" que le sirva como arma de su emancipación. Con este motivo, se plan-tea el problema de sus relaciones con el arte burgués. Rivera es claro y categórico: "No deberá rechazar el uso de los mejores recursos del arte burgués".[24] Pero ello no significa que deba aprovecharse todo lo burgués o el lado conservador de su arte, tanto en el aspecto ideológico como en el formal, sino justamente—como dice Rivera—sus "mejores recursos". Y cuando él habla de "los mejores recursos" entiende por ellos los mejores del arte burgués en el siglo XX y no los logros ya desfallecientes del siglo XIX. Tiene en mente los frutos de la vanguardia artística que, durante sus años de estancia en París, él ha asimilado y contribuido a cosechar. Así pues, Rivera se separa de los que rechazan "el mejor arte que la burguesía había producido", incluyendo en él al futurismo, al cubismo y al constructivismo.[25]

Diego Rivera, ya en plena actividad muralista, no pretende cortar los nexos con los logros artísticos de la llamada Escuela de París, aunque advierte que "debemos adaptarlos a las necesidades del proletariado para crear un arte que, por su claridad, por su accesibilidad y por sus relaciones con el nuevo orden, debe adaptarse a las necesidades de la revolución proletaria y el régimen proletario".[26]

Pero al propugnar un arte que aproveche los logros estéticos más avanzados y que al mismo tiempo sea accesible a las masas y responda a las necesidades de la revolución, Rivera está plan-teando un nuevo y complejo problema, que es el que pretende resolver prácticamente con su pintura mural. Consciente de ello, marca explícitamente su distancia respecto al intento de trasladar esos logros directamente, es decir, sin la adaptación necesaria. Y esto es lo que reprocha a los "teorizantes" y artistas rusos que "al no comprender la doctrina de Marx que deseaban aplicar, llegaron a la conclusión de que el arte revolucionario debía tomar el mejor arte que la burguesía había producido y llevarlo directamente a las masas revolucionarias".[27] Y esto explica a su vez, a juicio suyo, que no obstante su "lucha heroica", los pintores rusos "fracasaron totalmente en sus intentos de persuadir a las masas a que aceptaran el cubismo, el futurismo o el constructivismo como el arte del proletariado".[28] Con esto quedaba claro

para Rivera que la creación de un arte que sirviera al proletariado era cuestión no sólo de contenido ideológico, sino también de forma, técnica o lenguaje: "Un pintor que conserva y utiliza la peor técnica del arte burgués es un artista reaccionario, aunque utilice esta técnica para pintar la muerte de Lenin o la bandera roja en las barricadas".[29]

Así pues, el problema de crear un arte proletario o revolucionario radica no sólo en el interés de clase a que responde y a su condición de arma de emancipación, sino también en el lenguaje plástico necesario para expresar esos intereses y servir estéticamente al proletariado. Las dos primeras exigencias involucran forzosamente al artista y a su ideología y capacidad para plasmarla en una obra de arte. Pero la tercera requiere no solamente su creatividad, sino también la sensibilidad del espectador. O sea, el artista al crear su obra ha de crear el lenguaje que permita acceder a ella. Tal es el problema que preocupa a Diego Rivera: crear un lenguaje plástico avanzado pero accesible a las masas.

Sabemos que Rivera no aceptaba cualquier lenguaje plástico que asegurara esa accesibilidad. No aceptaba desde luego el lenguaje tradicional que la vanguardia artística había desechado. Por ello, ya en 1927, en su primer viaje a la Rusia soviética, había sido acogido con extrañeza primero, y repulsa después, por los que se aferraban a ese lenguaje. Se trataba de los teóricos y artistas que trataban de entronizar un nuevo realismo académico, pensando que así lograrían tender el puente necesario entre el arte y las masas. No era ésta—como hemos visto—la posición de Diego Rivera, pero tampoco se trataba para él de mantener los logros estéticos modernos sacrificando la comprensión de las masas o pensando utópicamente que por sí solos bastarían para ser entendidos por ellas. Y, sin embargo, Rivera estaba más cerca de esta posición de lo que él mismo creía, ya que sobreestimaba la capacidad de las masas para entender el mensaje ideológico que se les transmitía con un nuevo lenguaje. Y es que partía del supuesto—acorde con las incrustaciones biologistas ya señaladas—de que "la sensibilidad estética es una facultad tan natural como la de oír, ver o hablar".[30] Rivera cree que el gusto es natural y que incluso lo es el "buen gusto". Hay en él un naturalismo de corte roussoniano que ve la

bondad del hombre como algo natural que la sociedad corrompe: "Mientras el mal gusto en el arte es producto de una educación y necesita ser desarrollado, el buen gusto es algo natural, como el arte de hablar o la habilidad de ver".[31]

El "mal gusto" se le presenta como producto del medio social, en lo cual no le falta razón. Cualquiera puede avalar esto hoy con sólo atender a los programas de televisión comercial y comprobar cómo contribuyen a la formación y extensión del "mal gusto". Ya hace casi 60 años, Diego Rivera escribía:

> El proletariado—explotado y oprimido por la burguesía—y el obrero, continuamente agobiado por su trabajo diverso, únicamente tenía la oportunidad de cultivar su gusto a través del contacto con la peor y más detestable parte del arte burgués que le llegaba en forma de cromolitografías baratas y de periódicos ilustrados.[32]

Diego Rivera reconocía asimismo que ese factor, unido al acceso difícil a las exposiciones de verdadero arte y la erradicación del arte popular por "la producción industrial de la peor calidad estética",[33] no permitía que el proletariado asimilara un arte de calidad refinada. Pero el problema se vuelve con ello más complejo, pues ¿cómo hacer accesible el arte sin caer en el sacrificio de su calidad estética? Un tanto unilateralmente atribuye la responsabilidad de la solución a los artistas: "Los artistas revolucionarios deben preocuparse por ser capaces de proporcionar una forma adecuada de alimento estético..."[34] Pero ¿adecuada a qué?, ¿al gusto existente? Por supuesto, no; adecuada a un gusto inexistente aún y a cuya formación debe conducir la obra, pues "únicamente la obra artística en sí puede elevar el nivel del gusto".[35]

Parece como si Rivera estuviera parafraseando a Marx cuando dice: "El objeto artístico—como cualquier otro producto—crea un público sensible al arte y capaz de goce estético. La producción, por tanto, no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto".[36] Pero para Marx la producción y la comprensión de sus productos es ante todo un fenómeno social y no depende, por tanto, solamente del artista. En consecuencia, se hace necesario—como decía Maiakovski en los momentos en que se plantea con toda urgencia el problema de la comunicación

artística en la Rusia posrevolucionaria—“organizar la comprensión”. Ahora bien, ésta no es tarea individual y exclusiva del artista, de su obra, sino que es ante todo una tarea educativa social.

Veamos, pues, que si bien Rivera tenía conciencia del grave problema de la comunicación artística y de la necesidad de crear un lenguaje plástico accesible sin sacrificar la calidad estética, hay en él cierta idealización del destinatario artístico—el proletariado—que tiene como premisa cierto naturalismo de cuño roussoniano al considerar que hay un “buen gusto” natural, proletario, que la sociedad capitalista viene a corromper. Vemos asimismo que, si bien no todo depende del artista, la búsqueda del lenguaje plástico adecuado (para Rivera, la pintura mural) es una condición necesaria, aunque insuficiente para establecer con el tiempo esa comunicación y “elevar el nivel del gusto”.

Pero lo que estaba claro para Rivera era, en definitiva, que crear un arte revolucionario no era asunto puramente ideológico, de búsqueda del gran tema o de la tendencia que asegurara su grandeza, sino también cuestión de forma, de renovación de los medios de expresión. Vemos, en suma, que al abordar el problema de las relaciones entre arte e ideología, entre arte de clase y valores estéticos o entre arte revolucionario y las masas, Diego Rivera muestra una sensibilidad y una visión intelectual que no era frecuente entre los teóricos marxistas de su tiempo.

4. DE LA ESCUELA DE PARÍS AL MURALISMO MEXICANO

Por sus años de convivencia con la comunidad artística parisina, por haber compartido—bajo la égida de Cézanne, Picasso y Rousseau—sus principios estéticos básicos y por el alto lugar y el respeto que su obra alcanzó en ella, Diego Rivera puede ser considerado como un miembro destacado de la Escuela de París. Durante 10 años hace suyas sus afirmaciones y negaciones y, dentro de ella, comparte el aislamiento de sus miembros respecto de la sociedad, la pérdida de la idea de servicio del arte así como su elevación de la creatividad al renovar sin descanso el lenguaje

plástico. Su paso por la Escuela de París y particularmente por el cubismo había significado para Rivera un "imperativo irrefrenable" que era asumido por toda la comunidad artística parisina: "Llegar a la depuración más completa de los elementos de expresión, llegar a usar con libertad y limpieza cada uno de ellos sin interferencia entre sí".[37] Pero con ello Rivera llegaba también a tal "deshumanización" que sus propios compañeros protestaron contra ella.

Pero los estrechamientos de la vida real (horrores de la primera Guerra Mundial, estallido deslumbrante de la Revolución rusa, así como el desarrollo de la revolución en su tierra lejana) no podían dejar de llegar a *La Rotonde* parisina. Y así fue abrién-dose paso en la conciencia de Rivera la necesidad de responder a otro imperativo vital: el de "hablar el lenguaje propio del pueblo". Pero digamos esto con sus propias palabras:

> Yo había llegado a la conclusión de que era preciso el advenimiento de una pintura, en general un arte nuevo, no por su apariencia sino por su fusión estrecha de forma y contenido actual en continuo movimiento hacia el futuro, para el que había que conservar todo el aporte técnico de lo que fue el arte moderno hasta entonces, pero expresándose en una forma simple y clara…[38]

Así pues, ya en plena actividad dentro de la Escuela de París, Rivera siente la necesidad de buscar una nueva vía que rebasara su aislamiento para "poder hablar el lenguaje propio del pueblo". En esa búsqueda había de desempeñar un papel importante su visita a Italia, estimulada por Elie Faure, para conocer directamente la pintura al fresco. Asimismo también influyó en ella el conocimiento del arte antiguo mexicano que para él tiene, como habría de escribir más tarde, un significado vivo, actual, como parte de la cultura indígena sojuzgada en nombre de los valores de la cultura occidental. Un arte que Rivera exaltará también por razones estéticas como arte de un "pueblo entero de artistas" que en su vida misma es "la realización continua de una obra de arte" y que se destaca por "su plástica vital y realista, aun en sus aspectos menos representacionales".[39]

Un fruto primerizo de la preocupación de Rivera por encontrar desde París un arte nuevo es su cuadro *Paisaje zapatista*. Aquí encontramos un cambio radical de tema, pero dejando intacto el lenguaje plástico cubista que él utiliza por entonces. Lo que prueba este cuadro es cuán lejos se ha-

lla Rivera todavía de la solución del imperativo que se le plantea, solución que sólo podía venir—como él apuntaría más tarde—de una adaptación del lenguaje plástico moderno al lenguaje del pueblo, pero—como ya hemos subrayado—sin rebajar su cualidad estética. Un cambio de tema, sin alterar el lenguaje, seguiría siendo un momento más de la revolución *en* el arte que llevaba a cabo la Escuela de París, pero de lo que se trataba—y como vemos de esto ya tenía clara conciencia Diego Rivera—era de que el pueblo hablara un lenguaje artístico revolucionario o—como reverso de la misma medalla—de que el arte hablara "el lenguaje propio del pueblo". Se trataba de un arte que por todo ello tendría que ser monumental, público y que—como le confirmaría su visita a Italia—tenía ya sus antecedentes históricos en los mosaicos de Ravena y en la pintura al fresco bizantina y renacentista, así como en el antiguo arte monumental mexicano.

Con la Revolución rusa de 1917 se le presentó a Rivera la oportunidad histórica de realizar el arte que buscaba. En efecto, el pintor ruso exiliado David Sterenberg, amigo y compañero suyo en París, había sido nombrado jefe del Departamento de Artes Plásticas del Comisariado de Educación Pública, a cargo de Lunacharski, e invitó a Rivera a viajar a Rusia con él; pero Rivera declinó la invitación con la idea de regresar en la prime-ra oportunidad a su patria, lo que pudo realizar en julio de 1921.

No entraremos en las vicisitudes de su actividad mural desde su llegada a México y menos aún en su valoración. Sí nos detendremos, en cambio, en algunas de sus reflexiones sobre su propia obra como parte del movimiento pictórico impulsado sobre todo por él, por Orozco y por Siqueiros. Su atención se vuelve en primer lugar y en un primer momento hacia su primera pintura mural, *La creación*, en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria. Escribe entonces un texto en el que expone lo que pretende realizar;[40] en él describe ante todo el tema de carácter abstracto y simbólico. Apenas si dedica unas líneas a los antecedentes grecolatinos del procedimiento o ejecución a la encáustica utilizado por él. En verdad, Rivera no podía ir más lejos en su teoría cuando su práctica balbuciente apenas daba los primeros pasos. Será más tarde, ya en la cima

de su obra, cuando se aventure a exponer lo que para él significa, nacional e internacionalmente, el muralismo mexicano, así como el lugar que asigna dentro de él a su propia obra.

Al volver pocos años más tarde sobre su primer mural, después de señalar que, por primera vez, la pintura moderna "tuvo ocasión de emplearse en su verdadero oficio y papel, es decir, la gran decoración", reconoce que se resiente "de influencias euro-peas demasiado fuertes".[41] La preocupación por crear un arte vinculado al pueblo se acrecienta en Rivera, pero la solución buscada—crear el lenguaje plástico apropiado—se va demorando ante el peso de las influencias que él reconoce y que no son otras que las de la pintura moderna que él había seguido tan de cerca en París, y las lejanas bizantinas y renacentistas. En verdad, la práctica mural en este primer tramo de su obra plan-tea a Rivera más problemas que los que resuelve. Le sigue obsesionando la idea de un arte destinado al pueblo que corresponda a una mentalidad revolucionaria. Y justamente en plena realización de sus dos primeros grandes murales—los de la Secretaría de Educación Pública y la Escuela de Agricultura de Chapingo—se ve obligado a esclarecer algunas ideas que probablemente se enturbiaban a la hora de ponerlas en práctica. Refiriéndose expresamente a los murales citados, trata de precisar el carácter de la plástica revolucionaria, pero no logra alcanzar la precisión buscada. Para Rivera, el meollo de la cuestión no está en el tema sino en su tratamiento. Éste debe corresponder a una mentalidad revolucionaria, entendiendo por ella la del pintor que se identifica con "[…] la parte de la humanidad que representa el polo positivo en ese gran fenómeno biológico que todos llamamos revolución".[42] Lo que pinte un pintor en esas condiciones—dice también Rivera —, sea un retrato o un ramo de flores, será revolucionario, y un pintor burgués hará una pintura burguesa aunque represente la revolución social. Una vez que el pintor se identifique con la revolución, todo consistirá en "la absoluta sinceridad para su espíritu" y en "la completa libertad plástica para su oficio de pintor".[43]

Vemos aquí hasta qué punto están confusas las ideas estéticas de Rivera en estos inicios de su actividad muralista. Ciertamente, no ve todavía

que de la misma manera que el tema no asegura el carácter revolucionario de la pintura, tampoco lo asegura la adhesión del artista a la revolución, por muy sincera que sea, pues de lo que se trata en definitiva es: primero, que el arte sirva a la revolución (y esto no es asunto puramente subjetivo, de sinceridad o adhesión), y segundo, que la sirva como arte. Diego Rivera en estos textos no da—como vemos—una respuesta satisfactoria a la cuestión. Falta en ella lo que es fundamental—y sobre todo lo que constituirá una aportación del muralismo mexicano—para un arte revolucionario: la creación de un lenguaje plástico que permita su uso público, revolucionario, cues-tiones ambas que se le irán aclarando en escritos posteriores.

Entre las limitaciones que reconoce en el muralismo de esa primera etapa, y particularmente en su propia obra, están no sólo las influencias europeas en el plano formal, sino también los "resabios" o debilidades que él admite ante las críticas punzantes que Siqueiros le hace en la famosa polémica de 1935. "En sus comienzos, la pintura mural mexicana de tendencia revolucionaria tenía en su estilo fuertes resabios religiosos, ya que sus antecedentes, que son la pintura mural colonial y la del siglo XIX, fueron pinturas especialmente religiosas."[44] Pero textos posteriores (de 1945, 1952 y 1957), escritos cuando el muralismo mexicano ya había dado sus mejores frutos, nos permiten apreciar que Rivera tiene una visión más clara de lo que significa el movimiento pictórico del cual él es uno de los grandes. En primer lugar, reafirma la idea—comúnmente admitida—de que sus orígenes inmediatos hay que buscarlos en la Revolución de 1910, que hizo que México volviera sus ojos sobre sí mismo. Pero puesto que el muralismo cumple ante todo el objetivo de ser un arte para el pueblo, para las masas, capaz de hablar su lenguaje en términos estéticos, sólo surge en realidad cuando los pintores disponen de los medios—los edificios públicos—para poder encarnar artísticamente esa autoconciencia en contacto con el pueblo. Este contacto es el que da a la pintura mural su carácter revolucionario, a la vez que aporta, en el plano estético, un nuevo estilo. En esto radica, a juicio de Rivera, el alto significado

nacional y universal del muralismo mexicano. O dicho con sus propias palabras:

> Por primera vez en México, los pintores estética y políticamente revolucionarios tuvieron acceso a los muros de los edificios públicos, y por primera vez en la historia de la pintura del mundo entero se llevó a cabo en esos muros la epopeya del pueblo, no alrededor de héroes mitológicos o políticos, sino por las masas en acción.[45]

Y a continuación subraya que en la pintura mural mexicana hay "la definición de un estilo plástico nuevo" y que "inventó el modo de ligar el pasado con el presente del mundo, no sólo por los asuntos de sus pinturas, sino también por la calidad plástica de ellas".[46] Tenemos así, destacadas por Diego Rivera, una serie de ideas básicas: la revolución como origen inmediato del muralismo, el peso de una tradición y una herencia clásica, el protagonismo del pueblo, de las masas, por lo que toca a su contenido, y un estilo plástico nuevo. Vemos, pues, que Rivera destaca no sólo lo que aporta el muralismo en el plano del contenido, sino también como nuevo estilo o lenguaje plástico. Pero hay que reconocer que es más explícito cuando se refiere a la primera aportación que a la segunda. En efecto, en otros textos suyos se acrecienta la importancia de los elementos ideológicos, de contenido, al cuantificar—con una curiosa aritmética—cómo se dan y desarrollan en el muralismo mexicano:

> [...] Cincuenta por ciento de influencia de la Revolución nacional agrario-democrático-burguesa y de la gran tradición plástica anahuatlaca, y un cincuenta por ciento de la teoría y la práctica constructoras del mundo futuro y humano, mediante la previa destrucción del actual orden social imperialista, marxista-engelsiana-leninistastalinista.[47]

No se puede negar la influencia de la ideología revolucionaria en el muralismo mexicano, pero esta ideología no podría identificarse sin más con la teoría que pródigamente califica Rivera. Admitida su influencia con estas reservas, no puede, sin embargo, aceptarse el papel que él atribuye en un texto posterior—uno de los últimos que se conocen—a la militancia política de base de los muralistas mexicanos, con la excepción del "anarquizante y afortunadamente feroz" Clemente Orozco. Estamos aquí ante una confusión de arte e ideología o de arte y política, que el propio Rivera había logrado esquivar—como ya vimos—en otros textos. Cae así —en sus últimos años—en una apreciación ideologizante y contenidista

del muralismo mexicano que estaría en contradicción con sus afanes por encontrar un lenguaje plástico nuevo y que podría ser rechazada con afirmaciones suyas anteriores que hemos transcrito. Y este enfoque lo lleva a valorar, a mi juicio injustamente, la aportación del muralismo del lado del contenido, avalando así con sus palabras propias los dardos lanzados por sus más enconados detractores:

> El muralismo mexicano no ha dado en sus formas ninguna aportación nueva a la plástica universal, tampoco la arquitectura y menos aún la escritura [...] Por primera vez en la historia del arte, repito, la pintura mural mexicana hizo héroe del arte monumental a la masa, es decir, al hombre del campo, de la fábrica, de las ciudades, al pueblo [...] Únicamente esto es lo que le ha dado un valor de primera categoría en el mundo, pues es un aporte realmente nuevo en el arte monumental respecto a su contenido.[48]

Aquí Diego Rivera es injusto no sólo consigo mismo, sino sobre todo con un pintor como Siqueiros, que introduce tantas innovaciones en los medios de expresión de la pintura mural. El valor del muralismo mexicano es asunto no sólo de contenido, sino también—como Rivera había dicho muy bien aunque ahora se contradijera—asunto de forma; de búsqueda de un lenguaje nuevo para un contenido y especialmente para un destinatario nuevo: el pueblo, las masas. Otra cosa es el grado en que el muralismo mexicano llega en esta larga y compleja búsqueda a puerto seguro. Pero sólo el arte académico—y nunca un arte vital—llega en su travesía a puerto seguro.

5. SOBRE EL ARTE EN LA RUSIA SOVIÉTICA

La Revolución rusa de 1917, junto a su significación universal como primera revolución que derribaba al poder burgués, tenía también una significación especial para los artistas que habían unido en su pensamiento y su obra los destinos del arte y la revolución. Como bien había visto Lunacharski, el problema que se planteaba con ella era el de qué podía dar la revolución al arte y qué podía dar, a su vez, el arte a la revolución. Para resolverlo no había antecedentes históricos y de ahí las encendidas polémicas y luchas de tendencias entre las diferentes organizaciones y grupos artísticos en los años inmediatamente posteriores a la revolución.

Aunque todos ellos coinciden en aceptar que la revolución y el arte tienen que servirse mutuamente, las posiciones se diversifican e incluso se vuelven antagónicas en cuanto al modo de concebir ese servicio mutuo. La vanguardia artística rusa, gran parte de la cual se había incorporado a la revolución desde Occidente, y en la que se contaban compañeros y amigos de Diego Rivera, pensaba que con la toma del Palacio de Invierno se habían creado las condiciones sociales necesarias para profundizar y extender la revolución en el arte que ya había iniciado y creía asimismo que esa revolución artística era la que había que llevar a las masas. La otra posición, minoritaria entre los artistas pero compartida por los dirigentes bolcheviques, era la de hacer un arte que para servir a la revolución tenía que valerse de un lenguaje plástico accesible a las masas, aunque esto significara recortar—cuando no congelar—las innovaciones formales.[49]

Este problema—el de cómo servir a la revolución con el arte—ya se lo planteaba Diego Rivera incluso en París cuando todavía no estaba clara para él la solución, aunque ya comenzaba a vislumbrarla con la idea de un arte público, monumental o mural. Se comprende, pues, el enorme interés con que Rivera acoge, como artista, el arte mismo de la Revolución de Octubre, así como el desarrollo posterior del arte soviético. Adopta respecto a él posiciones diferentes, e incluso contradictorias, que no pueden ser separadas de sus virajes políticos. Pero a lo largo de ellas, Rivera parte siempre del convencimiento de que el socialismo crearía las condiciones sociales necesarias para establecer nuevas relaciones entre el arte de contenido ideológico revolucionario y un estilo nuevo, así como entre los artistas y el público. Y la solución en ambos casos habría de ser un arte mural como el que en México había surgido y que para Rivera era el arte que correspondía a una nueva sociedad, socialista.

Cuando apenas triunfa la Revolución de 1917 y su amigo Sterenberg, recién nombrado jefe del Departamento de Artes Plásticas, lo invita a sumarse al esfuerzo de los pintores rusos en pro de la revolución, Rivera declina su invitación, pues aunque ya es consciente del tipo de arte con que podría cooperar a la revolución, prefiere no insistir en su punto de vista

"hasta que hubiera creado algo de ese tipo de arte del cual hablaba".[50] Cuando en 1927 es invitado de nuevo, acepta porque sentía "como mexicano que tenía alguna experiencia que le pudiera ayudar a la Rusia soviética".[51] Ése es un año crucial en el país de los soviets; es el año en que la disputa Trotsky-Stalin llega a su culminación y en que, tras la expulsión de Trotsky y la persecución de sus seguidores, comienza a afirmarse la política artística que va a culminar primero, en 1932, en la disolución de todas las organizaciones de cada rama artística, y después, en 1934, en la proclamación del "realismo socialista" como doctrina oficial.

El problema que se venía planteando en la Rusia soviética bajo el fuego cruzado de posiciones antagónicas se resuelve no por la vía de la polémica y de la confrontación de ideas, sino mediante resoluciones del partido y decretos del gobierno con los que se institucionaliza un arte de ideología socialista—tal como ésta es interpretada por la burocracia estatal y partidaria—y de estilo realista, entendido éste en un sentido tradicional y academicista. En relación con estos hechos, Diego Rivera registra el fracaso de los pintores de la vanguardia rusa que "crearon obras de considerable belleza", pero que no pudieron lograr que su arte llegara a las masas. Pero, al mismo tiempo, se pronuncia contra los pintores académicos, realistas, que aprovechan el rechazo del arte moderno para hacer a todo trance un arte accesible a las masas. Su posición, justamente la que expone durante su primer viaje a la Unión Soviética, es la de crear un arte que, sin sacrificar un lenguaje nuevo, sea accesible a ellas, aprovechando para esto—como se ha hecho en México—la tradición del arte popular. Estas posiciones muestran ya—en 1927—su claro distanciamiento respecto de la naciente política artística soviética.[52]

En los años treinta, Diego Rivera se acerca a las posiciones políticas de Trotsky y adopta, en relación con el arte soviético, una actitud sumamente crítica. Reafirmando el principio del arte al servicio del pueblo, de la revolución, subraya una idea fundamental que alimenta sus críticas: la exigencia de calidad estética en ese arte y justamente por razones políticas: "[...] entre mejor sea la calidad estética del arte, mayor será su poder de propaganda, y si esa calidad es inferior o mala, el poder de comu-

nicación y de propaganda de la obra podrá ser nulo, pudiendo llegar a producir el efecto contrario al propuesto".[53] Esta calidad estética es la que no encuentra Rivera en el arte soviético por haberse aferrado éste a una forma tradicional, académica, anquilosada.

Si nos preguntamos ahora cómo es que el arte revolucionario ha podido llegar, en las condiciones sociales que debieran ser más favorables para su desarrollo, a ese academicismo, la respuesta de Rivera estaría en considerar negados los principios indispensables para ese desarrollo: "[…] La condición indispensable para el arte revolucionario es que sea producido por un hombre que sea tan revolucionario que esta calidad se asimile en su subconciente".[54] Aunque con esta terminología freudianasurrealista Rivera está reafirmando la tesis de que la convicción revolucionaria del artista ha de brotar de su interioridad, y no ser algo que se le imponga desde fuera. Por ello dice también: "Lo demás sólo lleva a la fabricación de miserables obras de arte, basura de la imposición política".[55] Y a continuación, apuntando directamente a los "ex artistas convertidos en funcionarios" por obra de esa imposición, ve en ésta una de las causas fundamentales de la baja calidad estética del arte soviético. Por ello, dice también abiertamente:

> Siempre que se coarta la libertad de expresión, ya sea por el sindicato, por el partido comunista de todas las Rusias, por las iglesias o por quien sea, para imponer un arte oficial u otro llamado "revolucionario", florecen las academias oficiales o las llamadas por cualquier nombre y se acaba toda manifestación estética de buena calidad; es la causa por la que el gobierno stalinista es actualmente el mecenas de la más inmunda plástica y literatura que se produce actualmente…[56]

El juicio de Diego Rivera es lapidario. Y el mismo tono encontramos en otro texto firmado unos meses antes con el poeta surrealista André Breton: el manifiesto "¡Por un arte revolucionario e independiente!"[57] En él se exalta con un acento libertario, anarquista, la libertad de creación atropellada en el arte soviético de la época estaliniana; se reafirma la idea de un arte revolucionario "por servir a la revolución con los métodos del arte", servicio que el artista sólo puede prestar creando libremente, y en apoyo de la libertad de creación recurren los autores a una cita del jo-

ven Marx: "El escritor nunca considera sus trabajos como un medio, sino como un fin en sí".[58]

Se comprende fácilmente la crítica despiadada de Rivera al arte soviético a la luz de estos principios, pero también cuenta en ella la experiencia del muralismo mexicano, aunque extrañamente no se alude a él una sola vez en el manifiesto. Ciertamente, se dieron vinculaciones del muralismo con el Estado e incluso algunos desfallecimientos de Diego Rivera en ellas, pero en modo alguno podría afirmarse que fue un arte dirigido en el sentido de arte impuesto a los artistas, en el que se sacrificara la libertad de creación.

Los esfuerzos por reingresar al Partido Comunista Mexicano y su reingreso final llevaron aparejada la condena de su pasado político y particularmente de sus devaneos trotskistas. Con la misma pasión y violencia verbal con que antes había combatido al estalinismo combatía ahora las "abyectas traiciones" del trotskismo. La actitud de Rivera hacia el arte soviético no podía dejar de estar influida por este viraje político de 180 grados. Los textos de Diego Rivera en este punto son posteriores al XX Congreso del PCUS de 1956, que marca el fin del culto a Stalin. Sin embargo, no encontramos en ellos un tono crítico a pesar de que por ese tiempo surgían y se desarrollaban fuertes críticas—incluso dentro del movimiento comunista mundial—al modelo soviético de socialismo y en particular a la política artística estaliniana del "realismo socialista", proseguida después en la Unión Soviética con cambios de matices que no afectaban su esencia. Los textos de Rivera correspondientes (escritos y entrevistas), que datan de 1957, tienen que ver con su segundo y último viaje a la URSS y aparecen cuando ya está cercana su muerte.[59]

La actitud de Diego Rivera hacia el artista oscila en esos últimos años de su vida en una actitud cautelosa y una posición francamente apologética. Su cautela se pone de manifiesto al no pronunciarse categóricamente contra el "realismo socialista" y admitir que responde a una demanda popular, y en los países socialistas "[...] es el arte, que expresa, en las condiciones señaladas, la realidad objetiva y subjetiva de esos países".[60] Establece asimismo una diferencia entre "la teoría justa del realismo so-

cialista" y lo que practican burócratas y teorizantes. Yendo más lejos que los propios teóricos soviéticos, no se inhibe al afirmar que esa teoría "fue establecida perfecta y claramente por Marx hace más de cien años", experimentada por el pueblo y los artistas en la Comuna de París—sigue diciendo—y aplicada desde 1918 bajo la dirección de Lenin. Confía Rivera en que este realismo socialista bien entendido "se desarrollará cada vez más fuerte, sensible y bello".[61] Al referirse a otro realismo socialista, después de soslayar sus orígenes estalinianos, Rivera denuncia los obstáculos que burócratas y teorizantes levantan en su desarrollo. Oculta así no sólo sus raíces políticas estalinianas, sino también los nexos, que él había señalado antes, entre esa ideología estético-política y la burocracia que ejerce efectivamente el poder.

En otro texto de la misma época, las diferencias entre el realismo socialista "bueno" y el "malo" se borran, y la actitud de Rivera hacia el arte soviético, ya sin sombras ni fisuras, es francamente apologética. Resulta así que "desde 1927 hasta la fecha se ha producido una pintura de acuerdo con las necesidades implícitas del pueblo soviético".[62] Y tomando como ejemplo de su excelencia, de su calidad estética, al pintor Serguei Guerasimov, dice de él sin andarse con rodeos: "Entre las quinientas obras expuestas con motivo de su jubileo, busqué con cuidado una sola acuarela, un solo croquis, una sola ilustración que no fuera de primera calidad; no la encontré".[63]

Diego Rivera sanciona así, desde el cielo de la franca apología, un arte que tiene poco que ver con el que él mismo ha defendido y justificado en sus textos y ha pretendido realizar.

CONCLUSIÓN

Las ideas estéticas de Diego Rivera sobre la naturaleza y función del arte, sus vínculos con la sociedad, la posición y responsabilidad del artista, así como los nexos de su creación con el presente y el pasado, la relación entre el arte y la política y, finalmente, sobre el lugar que atribuye artística y políticamente al muralismo mexicano, responden en definitiva a su

proyecto originario desde su vuelta de París a México: hacer un arte que sirva a la transformación radical del mundo. Este proyecto da unidad y coherencia a su pensamiento y a su obra, aunque no pueden dejar de advertirse—como hemos señalado—sus altibajos, desfallecimientos y contradicciones, que tienen su raíz en las oscilaciones de su personalidad política, asumidas unas y otras con la misma pasión y el mismo dogmatismo. Sin embargo, lo que domina en sus ideas estéticas a lo largo de los textos que hemos examinado es su empeño en conjugar en el arte la intención ideológica y la calidad estética, y en el artista, su voluntad de servir y la libertad de creación.

1986

[1] Los textos riverinos que hemos utilizado se encuentran en su mayor parte en el volumen *Diego Rivera. Arte y política*, selección, prólogo, notas y datos biográficos de Raquel Tibol, Grijalbo, México, 1972 (Colección Teoría y Praxis). Sin esta excelente recopilación difícilmente podría haberse realizado el presente estudio. También hemos aprovechado otros textos del pintor incluidos en la monografía de A. Azuela, *Diego Rivera en Detroit*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1985. Queremos destacar asimismo que, gracias a la Dirección de Artes Plásticas del INBA, pudimos consultar provechosamente, con la ayuda del investigador Francisco Reyes Palma, la colección hemerográfica de la Casa de Diego Rivera, en San Ángel, D. F. Finalmente, hacemos constar con satisfacción que la Biblioteca Justino Fernández, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, puso a nuestra disposición algunas obras hace ya tiempo agotadas que era indispensable consultar para nuestro trabajo.

[2] B. D. Wolfe, *La fabulosa vida de Diego Rivera*, Diana, México, 1972, p. 57.

[3] "¿Hay crisis en la pintura mexicana?", en Tibol, *Diego Rivera...*, p. 285

[4] *Idem.*

[5] *Idem.*

[6] "¿Hay crisis...?", en R. Tibol, *op. cit.*, pp. 287-288.

[7] "De la naturaleza intrínseca y las funciones del arte: carta de Diego Rivera a Juan O'Gorman, de 1938", en *ibidem*, pp. 207-208.

[8] "El arte, base del panamericanismo", 1943, en *ibidem*, p. 257. Raquel Tibol, en su prólogo a este volumen, se refiere a "las exposiciones [de Rivera] sobre la necesidad biológica del arte" (p. 26).

[9] B. D. Wolfe, *op. cit.*, p. 57.

[10] "De la naturaleza intrínseca...", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 209.

[11] "De la naturaleza intrínseca...", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 210.

[12] "La cuestión del arte en México", 1952, en R. Tibol, *op. cit.*, p. 210.

[13] "Raíces políticas y motivos personales de la controversia Siqueiros-Rivera. Stalinismo *vs.* bolchevismo leninista", 1935, *ibidem*, p. 119.

[14] D. Rivera y A. Breton, "¡Por un arte revolucionario e independiente!", 1938, en *ibidem*, p. 184.

[15] Sobre las vicisitudes ideológicas, artísticas y sociales de la producción mural riverina en los Estados Unidos, véase el estudio de Alicia Azuela ya citado, así como los polémicos documentos incluidos en este volumen, entre ellos algunos del propio Diego Rivera. En cuanto a la tesis marxiana de la hostilidad del capitalismo al arte, véase la segunda parte, "El destino del arte bajo el capitalismo", de mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, 1ª ed., Era, México, 1965.

[16] "Del arte", 1947, R. Tibol, *op. cit.*, p. 303.

[17] "¿Hay crisis en la pintura mexicana?", 1945, *ibidem*, p. 289.

[18] “El espíritu revolucionario en el arte moderno”, 1932, A. Azuela, *op. cit.*, documento núm. 13, p. 116.

[19] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 118

[20] *Idem.*

[21] *Ibidem*, p. 124.

[22] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 124.

[23] *Ibidem*, p. 116.

[24] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 116.

[25] *Ibidem*, p. 119.

[26] *Idem.*

[27] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 119.

[28] *Ibidem*, p. 120.

[29] *Ibidem*, p. 121.

[30] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 39.

[31] *Ibidem*, p. 110.

[32] *Ibidem*, p. 112.

[33] “El espíritu revolucionario…”, en A. Azuela, *op. cit.*, p. 113.

[34] *Idem.*

[35] *Idem.*

[36] C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, t. I, Siglo XXI, México, 1971, pp. 12-13.

[37] L. Suárez, *Confesiones de Diego Rivera*, Grijalbo, México, 1972, p. 122.

[38] L. Suárez, *Confesiones…*, p. 122.

[39] “Respuesta al cuestionario del señor redactor de la revista *Europe*, de París”, 1957, en R. Tibol, *op. cit.*, p. 411.

[40] “Las pinturas decorativas de la Preparatoria”, 1923, en *ibidem*, pp. 29-32.

[41] “Los primeros murales”, 1925, en *ibidem*, p. 50.

[42] “Los primeros murales”, 1925, en *ibidem*, p. 51.

[43] *Ibidem*, p. 54.

[44] Réplica de Rivera a Siqueiros, según la información de *El Universal* del 30 de agosto de 1935, bajo el título “Gran escándalo en el Palacio de Bellas Artes”.

[45] “Hay crisis en la pintura mexicana?”, en R. Tibol, *op. cit.*, p. 288.

[46] *Ibidem.*

[47] “La cuestión del arte en México”, R. Tibol, *op. cit.*, pp. 329-330.

[48] Cita de Raquel Tibol en su prólogo a *Diego Rivera. Arte y política, op. cit.*, p. 27.

[49] Sobre las relaciones entre el arte y la Revolución rusa pueden consultarse mis trabajos: "Prólogo" a *Estética y marxismo,* t. I, Era, México, 1970, pp. 50-56; "Lenin, el arte y la revolución", en *Ensayos sobre arte y marxismo*, Grijalbo, México, 1984, pp. 81-97, y, en ese mismo volumen, "Lunacharsky y las aporías del arte y la revolución", pp. 152-168.

[50] "El espíritu revolucionario en el arte moderno", en A. Azuela, *Diego Rivera en Detroit, op. cit.*, p. 121.

[51] *Ibidem*, p. 122.

[52] Sobre el primer viaje de Diego Rivera a la Unión Soviética, *cf*. B. D. Wolfe, *La fabulosa vida de Diego Rivera*, pp. 179-185, y A. Azuela, *op. cit.*, pp. 29-30, y en esa misma obra: "El espíritu revolucionario en el arte moderno", pp. 120-122.

[53] "De la naturaleza intrínseca y las funciones del arte…", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 213.

[54] *Idem*.

[55] *Idem*

[56] "De la naturaleza intrínseca y las funciones del arte…", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 209.

[57] Manifiesto escrito en México, D. F., el 25 de julio de 1938, incluido en R. Tibol, *op. cit.*, pp. 181-186.

[58] *Ibidem*, p. 183.

[59] Se trata de sus "Respuestas al cuestionario del señor redactor de la revista *Europe*, de París", del 30 de agosto de 1957, publicadas en R. Tibol, *op. cit.*, pp. 405-414, y de la entrevista que le hizo Raquel Tibol: "Catorce preguntas a Rivera a su regreso de la URSS", publicada en el suplemento *México en la Cultura*, de *Novedades*, del 22 de abril de 1956, y reproducida en la revista *Proceso*, núm. 491, México, D. F., del 31 de marzo de 1986. Diego Rivera falleció el 24 de noviembre de 1957, año en que aparecieron por primera vez los textos citados.

[60] "Respuestas al cuestionario…", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 405.

[61] "Respuestas al cuestionario…", en R. Tibol, *op. cit.*, p. 406.

[62] Entrevista citada, de Raquel Tibol, *Proceso*, núm. 491, p. 45.

[63] *Idem*.

CUARTA PARTE
FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA SIN MÁS NI MENOS

I

En nuestra conferencia nos proponemos aportar algunas reflexiones sobre un tema tan venerable como la filosofía misma: el de la naturaleza de esta actividad que el hombre practica desde hace aproximadamente 27 siglos, si tomamos como acta de nacimiento el pensamiento de los primeros filósofos griegos. Partimos de la idea, con base en su propia historia, de que se trata de una actividad intelectual específica que se distingue de la magia, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la política u otras formas del comportamiento teórico o práctico humano. Se trata, en consecuencia, de un quehacer que, por su carácter específico, no lo ejercen todos los hombres, sino aquellos que, distinguiéndolos de otros, llamamos filósofos. Lo cual no significa que su modo de darse haya sido siempre el mismo, o idéntico a la forma profesional, con que se presenta apenas desde hace dos siglos, con su espacio propio, en las instituciones académicas. El ejemplo paradigmático del filosofar en el pasado, fuera de la academia, es el filósofo callejero Sócrates, no sólo porque es en la calle donde filosofa, sino porque es en ella, o a la vuelta de la esquina, donde encuentra a sus discípulos o interlocutores. En tiempos modernos y contemporáneos, baste citar los nombres de Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Gramsci o Sartre, como ejemplos de un filosofar extraacadémico que, no por ello, deja de tener un puesto asegurado en la historia de la filosofía. Y lo que los mantiene en ella es el tipo de problemas que abordan, el modo de abordarlos y la inquietud que, frente a las creencias aceptadas, siembran sus respuestas.

No obstante, la diversidad de las filosofías, a lo largo de su historia, en cuanto a los problemas planteados, las vías de acceso a ellos y las conclusiones a que llegan al abordarlos, puede afirmarse que todas ellas se mueven en sus reflexiones en dos planos conceptuales, mutuamente vincula-

dos entres sí: el de la relación del hombre con el mundo, y el de las relaciones de los hombres entre sí, pero, a su vez, en un tercero: el del conocimiento con que se examinan esas relaciones. En cierto modo, ha sido Kant quien ha trazado el terreno que suele cultivar el filósofo, al ponerlo en relación con cuatro preguntas fundamentales: la primera, "¿qué puedo conocer?", tiene que ver con el conocimiento del mundo con el que el hombre se halla en relación; la segunda, "¿qué debo hacer?", apunta al comportamiento práctico humano (aunque limitado por Kant a la esfera de la moral); la tercera, "¿qué me es dado esperar?", interroga sobre lo que el futuro puede traer al hombre y, finalmente, todas estas preguntas remiten a una cuarta, más radical "¿qué es el hombre?", acerca de la naturaleza del sujeto que conoce, que se comporta prácticamente y que espera algo que no se da en su presente. Y ese sujeto, el mismo en el conocimiento, en la moral y en la espera o esperanza, es el hombre

II

Nos aproximamos así a una caracterización de la filosofía, propia sobre todo de la época moderna y contemporánea, que tiene su centro o su raíz en el hombre en cuanto sujeto y objeto de ella. Una filosofía con dos grandes referentes—la naturaleza y la sociedad—que los son, a su vez—vinculados entre sí—, de la vida humana. Se trata de una actividad teórica interesada, ya que la guía el interés vital del hombre por esclarecer su puesto y su comportamiento en relación con esos referentes de su existencia. Estamos, pues, ante un saber interesado en responder a ese interés vital, que no es exclusivo del filósofo. También lo experimenta el no-filósofo, el hombre de la calle con el que dialogaba Sócrates, o el proletario que tenía en mente Marx, y que buscan respuesta propia con ayuda del "sentido común", o de una "prefilosofía" o "filosofía para andar por casa".

Ahora bien, si la filosofía aspira a esclarecer el lugar del hombre en el mundo (con su doble referente natural y social) es porque no se siente seguro, firme o tranquilo en él. La inseguridad, la perplejidad o inconformi-

dad testimonian una relación humana con el mundo incierta, de la que se hace eco la filosofía. Entender el mundo se hace necesario para poder orientarse en él con cierta seguridad, certeza o armonía. Y puesto que esta búsqueda es interesada, la expresión filosófica correspondiente no puede desprenderse de la posición humana y social que, en una situación histórica determinada, genera el interés vital correspondiente. Así pues, la actividad filosófica de un sujeto que se tiene a sí mismo por objeto, como actividad interesada tiene siempre cierto componente ideológico. Y, en este sentido, no hay filosofía pura, inocente o neutra ideológicamente.

La seguridad, confianza o certidumbre que busca la filosofía no permite afirmar que siempre la alcance. Por el contrario, puede elevar aún más la inseguridad, perplejidad o incertidumbre. Y ello sin dejar de ser o justamente por ser una actividad racional. Cualquiera que sea, la filosofía no puede renunciar, a menos que renuncie a su propia naturaleza, al ejercicio de la razón. Esto es lo que la distingue del mito o la religión. E incluso cuando una filosofía como la tomista se plantea problemas que, según la teología, Dios revela al hombre, sólo se vuelven filosóficos cuando se echa mano de la razón para tratar de esclarecer lo revelado por la fe. Y cuando, en nuestro tiempo, se ataca a la razón, lo que se ataca en definitiva es una forma histórica de ella—la Razón ilustrada—o cierto uso tecnológico o instrumental de la razón. Pero aun para desencadenar este ataque, el filósofo—posmoderno o francfortiano—no puede prescindir de la razón.

III

La filosofía aborda, pues, por la vía racional, problemas que plan-tea a los hombres su relación con el mundo y entre sí. Su terreno es, por tanto, la explicación, argumentación o interpretación racional. Históricamente, sus respuestas racionales se integran con otras en un todo o un sistema. Pero también da respuestas que generan nuevas preguntas que no permiten cerrar el sistema. En este tipo de filosofía pueden pesar más las preguntas que las respuestas, los interrogantes que las afirmaciones.

Vemos, pues, que la búsqueda que surge de la duda y la inseguridad conduce unas veces al cierre de la problematicidad, asegurando así cierta armonía o concordancia con el mundo, y otras a una discordancia o insatisfacción de la que nace una aspiración a transformarlo, a llegar a lo que no es todavía o debe ser. El tomismo, el racionalismo leibniziano, el idealismo absoluto de Hegel o el positivismo clásico podrían ejemplificar lo primero; Kant, Kierkegaard, Marx o Habermas, lo segundo.

Ahora bien, tanto en un caso como en otro, ya sea que se ponga el acento en lo que es, o en lo que no es todavía y debe ser, la filosofía es asunto de la razón como actividad teórica o inter-pretación con la que el hombre responde a la necesidad vital de entender el mundo para orientar su comportamiento en él. Tal es la *filosofía sin más:* la que responde con conceptos y transformando conceptos; es decir, como teoría, a las cuestiones fundamentales que planteaba Kant. Por ello, aunque comparta un espacio común, por su problemática, con otras actividades—mito, religión o arte—, lo que hace de ella una actividad propia, incluso cuando aborda problemas comunes con otras actividades, es su interpretación fundada en argumentos racionales acerca del conocimiento, sobre lo que es o lo que debe ser y acerca del sujeto—el hombre—que se plantea las cuestiones correspondientes. La filosofía lo es *sin más* en cuanto que aborda esas cuestiones en la esfera del concepto, de la razón.

IV

Podría pensarse en un *más*, o más allá de la filosofía, si trascendiendo su esfera propia, como actividad teórica, racional, se convierte, o pretende convertirse, en *otra* actividad: estética, moral, política o práctica (en el sentido de "praxis"). Pero historia de la filosofía ha sido hasta ahora, y pensamos que seguirá siéndolo, teoría o interpretación, o sea, un cuestionar lo existente y dar razón de todo lo que cuestiona. Ésta ha sido para Marx la historia de la filosofía, cuando en su *Tesis XI* sobre Feuerbach dice: "Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo".

Con ello, no está postulando que haya que renunciar a dar razones del mundo, a interpretarlo. O sea, que se renuncie a la filosofía sin más.

Así pues, ¿hay acaso *otro más* de ella que pudiera aceptarse? Ese *más* que podría consistir en el abandono de su esfera propia, teórica, para convertirse en práctica, entendida ésta como actividad efectiva, transformadora, que hace emerger de lo dado, de lo existente, una nueva realidad (como sucede con el arte, el trabajo o la política).

Pero, en cuanto teoría o interpretación, la filosofía no es práctica en ese sentido. No cambia o transforma de por sí el mundo. Una cosa es pensarlo, y otra, transformarlo. Insistimos: *la filosofía sin más* es cosa del pensamiento, de la razón, trátese de lo que es, o de lo que no siendo aún, se aspira a que sea porque debe ser. Ahora bien, considerar que la filosofía tiene su *más allá* en la práctica, o que—de por sí, en su esfera propia—sea práctica, ¿significa acaso que no tenga nada que ver con el comportamiento práctico y que, por tanto, ese *sin más* haya de entenderse como un límite que la pone a extramuros de ese comportamiento?

Recordemos que en su *Tesis XI* Marx no está reprochando a los filósofos que su actividad sea interpretación, sino que se limiten a ella, o más exactamente que la reduzcan a cierta interpretación. Veamos, más detenidamente, esta cuestión, que no es otra que la de la relación entre la teoría y la práctica (en ella entra la filosofía). Su modo de relación—el de la filosofía—con la práctica tiene dos caras. La primera se muestra en sus efectos prácticos. Por el hecho mismo de expresar una relación con el mundo, de ser el hombre el objeto y sujeto de ella, toda filosofía no deja de tener efectos prácticos. Por ello, el Estado en una sociedad dada o la sociedad misma, o determinados sectores o clases sociales, apelan a cierta filosofía para fundar o legitimar con ra-zones la conservación, reforma o transformación de cierto mundo humano. No se podrían negar en ese sentido los efectos prácticos de filosofías como las de Platón, Tomás de Aquino, Diderot, Rousseau, Kant, Hegel, Marx o Sartre en los hombres de su tiempo. Incluso las filosofías pesimistas—como la de Schopenhauer—, que invitan a la inacción, o las posmodernas de hoy, que privan de fun-

damento a toda empresa de emancipación, no dejan de tener efectos prácticos.

Esta irrupción de la filosofía en la práctica por los efectos que en ella tiene no contradice nuestra tesis anterior de la *filosofía sin más* como interpretación del mundo o actividad teórica. Pero siéndolo, y sin dejar de ser tal, y sin asumir *el más* que significaría su conversión en una práctica real, efectiva, incide en ella al fundarla, justificarla o legitimarla. Un ejemplo elocuente de esto es la filosofía francesa del siglo XVIII con su influencia en la Revolución francesa y, más allá de ella, en los movimientos de independencia de América Latina. Y esto es así incluso si los filósofos no se han propuesto tenerla; es decir, si no han pretendido contribuir, intencionalmente, a la práctica correspondiente. En suma, una filosofía no deja de tener efectos prácticos, aunque se haya limitado—como dice Marx—a interpretar al mundo, desentendiéndose por tanto de sus consecuencias prácticas. Y, por supuesto, aunque el filósofo no haya asumido conscientemente la necesidad de contribuir—con su actividad teórica—a desencadenarlas.

V

Pero, ¿puede haber filósofos que pretendan saltar ese límite—el de cierta interpretación—sin que al saltarlo su relación con la práctica no se reduzca a los efectos prácticos que el pensar filosófico pueda tener en ella, aun sin buscarlos deliberadamente? La *Tesis XI* de Marx entraña una respuesta afirmativa a esta cuestión, ya que exhorta a los filósofos a no limitarse a lo que hasta ahora han hecho: interpretar el mundo, entendida la interpretación como un desinterés por sus efectos prácticos. Pero, en verdad, si no se renuncia en este caso a la *filosofía sin más*, como interpretación, sí se renuncia a la interpretación que, al complacerse en sí misma, se presenta como un límite; límite "cuando de lo que se trata—como dice Marx en la segunda parte de la *tesis* citada—es de transformar el mundo". Así pues, este "no limitarse" en el filosofar hay que entenderlo no en el sentido de hacer de la filosofía *lo otro* de la teoría, de tal modo que ésta

se convierta, de por sí, en práctica. Ahora bien, *la filosofía sin más* es y sólo es teoría. No se trata, por tanto, de abandonarla en nombre de un activismo o practicismo para darle todo a la práctica. Cierto es que no falta en política la subjetividad impaciente—como diría Hegel—de quienes pueblan sus sueños revolucionarios con asaltos a Palacios de Invierno al grito de "¡Basta ya de teoría; es la hora de la práctica, de la acción!", pero nada más lejos de la *Tesis XI* de Marx. No, no se trata de eso. Por otra parte, la experiencia histórica, relativamente reciente de algunos movimientos armados de América Latina, prueba el terrible costo político y humano que ha tenido una práctica ayuna de teoría.

La filosofía—como hemos subrayado antes—ha tratado de satisfacer por una vía propia, la de la razón, una necesidad vital: orientar al hombre en su relación con el mundo. Y, con sus respuestas, lo afirma en él, o bien lo inquieta, desazona o insatisface aún más. Y es de esta inquietud, discordancia o inconformidad de la que brota la conciencia de la necesidad de transformar ese mundo y la asunción del deber de contribuir a esa transformación. Y ¿cuál es la aportación del filósofo en cuanto tal? En verdad, no la de todo filósofo, ya que existen los que se sienten cómodos en este mundo mientras puedan cultivar serenamente su propio jardín, o los que llegan a la conclusión de la irrelevancia o la imposibilidad de esa tarea. Pero, si el filósofo se hace eco de la consideración, que crece fuera de su propio jardín, de los hombres sencillos y corrientes, de que el mundo no está bien hecho, de que no se vive en el mejor de los mundo posibles, y de que el presente, real, ha de ser transformado, su deber es contribuir a ello. ¿Cómo? Por supuesto, el filósofo es un hombre de "carne y hueso", y nada puede impedirle participar—como cualquier ciudadano—en la actividad práctica para transformarlo. Ahora bien, como filósofo, su contribución está en hacer uso del arma teórica de que dispone: la filosofía—sin dejar de ser teoría—, en el proceso práctico de transformación, lo cual significa no limitarse a una interpretación que se desentiende de sus efectos prácticos, acogiéndose a la idea de una supuesta "neutralidad ideológica". Éste—y no otro—es el sentido de la segunda parte de la *Tesis XI* de Marx cuando dice: "De lo que se trata es de transformar el mundo".

Si de esto se trata, la filosofía—y tal es su mensaje—no puede limitarse a interpretar, a dar razón de lo que es, sino también a trazar las posibilidades, la utopía de lo que siendo aún puede y debe ser. Y ha de contribuir a ello, abriéndose paso entre el Scila y el Caribdis del teoricismo y el practicismo; es decir, como *filosofía sin más*, como teoría que sin ser de por sí práctica, cumple una función práctica, vital.

VI

Pero *el más* de la filosofía, aquello que la saca de su terreno propio, no sólo le llega por el lado de la práctica, al hacer de la teoría—como pensaban los jóvenes hegelianos—una práctica que, con el poder de la razón, pudiera destruir la irracionalidad de la realidad misma, sino también cuando la teoría, sin descender del cielo en que reina, se convierte en reina también aquí en la tierra como norma, modelo o ley de la práctica. No se trata sólo de los efectos prácticos que puede tener, sino de normalizar, modelar o sujetar la práctica desde su esfera propia: como idea, teoría o pensar auténtico. En la historia de la filosofía no escasean los ejemplos del poder decisivo que se le atribuye en la conformación de lo real. Nos remitiremos a tres en los que se pone de manifiesto semejante relación entre idea y realidad, o entre teoría y práctica.

El primero de ellos es el de la filosofía política de Platón con su concepción del rey-filósofo en *La República*. Los problemas de la comunidad sólo serán resueltos, a juicio suyo, cuando los filósofos sean reyes o cuando el gobierno de la ciudad esté en sus manos. *El más* de la filosofía consiste aquí en el poder del filósofo, legitimado no democráticamente sino por el privilegio epistemológico de que goza en cuanto al conocimiento del Estado ideal, o de lo que la comunidad debe ser. El imperio de la filosofía se extiende a la realidad empírica, ya que ésta se halla sujeta—como sombra de la Idea—a la comunidad ideal.

Un segundo ejemplo, contemporáneo, es el de la versión marxista, o seudomarxista, que bajo el rubro de "marxismo-leninismo" se ha derrumbado en nuestra época con el sistema autoritario burocrático que preten-

dió conformar, en todos sus aspectos, lo real. Se trata de un nuevo platonismo. Aquí el rey-filósofo no es un hombre, sino el partido que se proclama detentador único y exclusivo de la verdad y del secreto de la historia y, por tanto, el único que puede dirigir la sociedad en la tarea de construir una nueva realidad social—el socialismo—conforme a la visión que tiene de ella. De este modo, lejos de fundarse en la práctica, la teoría se convierte en la ideología de una nueva clase social: la burocracia, que la legitima y justifica. Como en la filosofía platónica, el nuevo rey-filósofo, el partido, legitima su papel de vanguardia, de dirigente, por el privilegio epistemológico de ser el depositario de una verdad que sólo él puede llevar a las masas.

El tercer ejemplo, también contemporáneo, es el de Heidegger. No quiero abordar ahora una cuestión digna de ser abordada: la de la relación posible o real, imaginaria o efectiva, entre su nazismo militante y su ontología fundamental. Me referiré exclusivamente al filósofo de "carne y hueso", Martin Heidegger, que, como rector de la Universidad de Friburgo y con la credencial del partido nazi en el bolsillo, establece, en su célebre discurso de mayo de 1933, una estrecha vinculación entre el nazismo y la política universitaria alemana a partir de varios presupuestos de su filosofía. Con base en ellos y arropado con el enorme prestigio y la autoridad que ha conquistado desde *Ser y tiempo*, con su filosofía, Heidegger se presenta como el guía, conductor o *Führer*, en la tarea que, como una exigencia plantea, de vincular la universidad a la nación alemana, o más exactamente a la política nazi. Así pues, atendiéndonos a su famoso *Discurso del rectorado*, podemos decir que en él se pone de manifiesto la concepción, de raigambre platónica, del filósofo como *rey* o *Führer* por su acceso privilegiado a la verdad o al Ser. Estamos, pues, en el caso del *Discurso* citado, ante el filósofo que pretende conducir o dirigir una práctica política desde su posición epistemológica privilegiada, llevándola más allá—por su conversión en práctica—de lo que como teoría puede dar.

VII

El más de la filosofía no sólo puede aparecer en esta relación con la práctica, sino también al ampliar desmesuradamente su propio espacio teórico hasta el punto de pretender disolver en él la propia realidad. Este *más* de la filosofía como sistema total, omnicomprensivo y cerrado, lo ejemplifica cabalmente el idealismo o racionalismo absoluto de Hegel y, en mayor o menor grado, los diferentes sistemas especulativos y metafísicos que constituyen verdaderas catedrales del pensamiento, en las que se pretende comprender o encerrar todo lo existente. Se trata de macrofilosofías en las que la relación del hombre con el mundo se disuelve o se vuelve secundaria con respecto al principio universal supremo que todo lo rige, llámese Dios, Idea, Espíritu o Materia.

El más de la filosofía aparece también cuando al privilegio epistemológico que se le atribuye con respecto a la verdad se añade el que se atribuye a sí misma al erigirse en instancia suprema o juez en la esfera del conocimiento. Sucede lo prime-ro cuando se presenta—en el positivismo clásico—como síntesis o supersaber que unifica los conocimientos de las diferentes ciencias, lo que hace de ella la ciencia de las ciencias. Y lo segundo acontece cuando se considera como un saber fundamental que la convierte en el juez que fija los límites entre ciencia e ideología. O como dice Althusser: "La filosofía tiene por función principal trazar líneas de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, y lo científico de las ciencias, por otra". Esta misión judicial o purificadora de la filosofía, si bien no hace de ella—como hace el positivismo—la ciencia de las ciencias, puesto que no las sustituye en la producción de conocimientos, sí la erige en el juez que hace saber a los científicos lo que, al parecer, ellos no saben: lo que es propiamente científico. Sin negar la aportación que la filosofía puede prestar al desentrañar el concepto de verdad, o al esclarecer el proceso de conocimiento, tarea que como hemos señalado antes corresponde a la *filosofía sin más*, se rebasa este *más* cuando se atribuye a sí misma el privilegio de dar al científico la conciencia de su propia práctica, o de salvarlo de las acechanzas de la ideología, como si el hombre de ciencia estuviera condenado a la inconsciencia o espontaneidad en su trabajo científico. Pero esta especie de imperialismo filosófico, que lleva a la

filosofía a extender sus fronteras, lo hallamos también cuando pretende proporcionar el fundamento último de todo sector de la cultura: la ciencia, el arte, la política o la técnica, lo que le daría el derecho o el nuevo privilegio, ontológico, de distribuir el lugar que deben ocupar cada uno de esos sectores, así como el de reconocer cuál de ellos es preeminente en una cultura dada. Ahora bien, el lugar dominante que ocupan la política, por ejemplo, en la antigua Atenas, la religión, en la Edad Media feudal, o la economía en la sociedad capitalista contemporánea no lo fija la filosofía, sino las relaciones sociales, de clase, correspondientes. Y ellas son, asimismo, las que se encargan de fijar el lugar que la filosofía ocupa en la cultura de la sociedad y la época de que se trate.

VIII

Hasta ahora nos hemos detenido en lo que, a nuestro juicio, constituye *lo otro*, o el *más* de la filosofía, al concebirse como práctica de por sí; como norma o modelo que determina a la práctica; como sistema absoluto que engloba tanto a la idea como a la realidad, y, finalmente, cuando se erige en juez de la ciencia o fundamento último de todo sector de la cultura. Pero la filosofía no sólo se atribuye, a veces, *más* sino también *menos* de lo que le corresponde o puede dar. Si antes la hemos visto con este *más* que la coloca en una posición privilegiada, imperial, ahora la veremos con un *menos* que la empequeñece, angosta o estrecha. Así sucede cuando la filosofía se reduce, como la reducía Carnap en los años treinta, a una "rama de la lógica", lo que equivalía a liquidarla, si se acepta la tesis de que, en rigor, la filosofía es ciencia y no propiamente filosofía. Pero, aun aceptándola como tal, si queda reducida a la lógica, ¿qué pensar entonces del hecho cultural, histórico, de que unos hombres, llamados filósofos, se hayan ocupado durante siglos del mundo, del hombre, de la historia, de los valores, etcétera? Los filósofos que se han planteado estos problemas "tradicionales" con la pretensión de resolverlos lo han hecho utilizando un lenguaje que se distanciaba de la "sintaxis lógica" o de su uso "lógicamente correcto". De ahí la inconsistencia de su planteamiento

y de sus soluciones. Es, pues, la lógica, supuestamente neutral, la llamada a decidir el destino de esos problemas filosóficos al reducirlos a problemas de lenguaje meramente verbales o carentes de significado.

La idea de que los problemas filosóficos tradicionales, sustantivos tienen su caldo de cultivo en un uso incorrecto del lenguaje y que, por tanto, su uso adecuado conduce a la "disolución" de esos problemas, es también bandera de una filosofía posterior: la filosofía analítica. Pero en ésta no se trata del lenguaje ideal, lógico, sino del lenguaje ordinario. Si en Carnap el "uso incorrecto" lo es con respecto a la "forma lógica" de lenguaje, en la filosofía analítica la "incorrección" se da en relación con la "gramática ordinaria" de un lenguaje dado. Pero, tanto con respecto a un caso como a otro, ha objetado Rorty la falta de criterios para analizar el concepto de "significado" y, por tanto, para establecer el significado de "análisis" y de "análisis correcto" del lenguaje, ya se trate del lenguaje lógico o del ordinario. ¿Con qué base se puede pretender, entonces, reducir tan desmesuradamente el campo de la filosofía y expulsar de él los problemas que responden, en definitiva, a una necesidad vital, humana? Pero esta "disolución" de los problemas filosóficos tradicionales o sustantivos no sólo puede objetarse—como hace Rorty—por la falta de criterios de significado, necesarios para llevar a cabo esa "disolución", sino también porque presupone tesis filosóficas sustantivas que pugnan por disolver. Así, por ejemplo, si la filosofía es una actividad humana que se ocupa del lenguaje con el que unos hombres hablan a otros hombres de religión, arte, política, etcétera, se presupone una naturaleza humana en la que se inscribe esencialmente la función comunicativa. Hablar—al igual que pensar y actuar prácticamente—son actividades humanas. Por una necesidad no sólo teórica, sino práctica, vital, la filosofía no puede dejar de plantearse el problema sustantivo de la naturaleza del hombre, que sólo lo es como ser pensante, comunicativo y práctico. Se hace, pues, insostenible el tratar de "disolver" este problema, como otros también fundamentales, y reducir la tarea del filósofo al análisis del uso del lenguaje, ya sea éste el lógico o el ordinario.

IX

Semejante estreñimiento de la filosofía se da también cuando a partir del reconocimiento de su componente ideológico, en cuanto que no puede sustraerse a los intereses sociales o de clase de su tiempo, al expresarlos deja a un lado su filo crítico y cognoscitivo y se reduce a ese componente. La teoría se convierte entonces en simple ideología destinada a legitimar las relaciones de dominación o explotación existentes. Una filosofía de la historia como la que, por ejemplo, ha propuesto en nuestros días Fukuyama, con su tesis del "fin de la historia", es pura ideología en cuanto que su interpretación de los grandes acontecimientos de nuestro tiempo—la derrota del nazismo y el hundimiento del "socialismo real"—sólo sirve para justificar una pretendida existencia sin fin del capitalismo liberal.

Pero esta filosofía que sacrifica su relación con la verdad en el altar de la ideología no sólo se da al pugnar abiertamente—como la del neoliberalismo—por conservar eternamente el mundo como es (el mundo de la explotación y la opresión), sino que también se ha dado en filosofías que se vinculan a una práctica de emancipación y liberación. Así sucede con cierta versión de la filosofía latinoamericana en nuestros días. Aunque en América Latina la filosofía puede y debe contribuir a elevar la conciencia de la identidad del hombre latinoamericano, del sentido de su historia y de sus posibilidades de emancipación, objetivo que entraña filosofar desde la circunstancia latinoamericana, esto no significa que para hacer tal filosofía haya que latinoamericanizar o dar un color continental a categorías filosóficas como las de verdad, enajenación, contradicción, etcétera. No se trata de sacrificar lo que es válido teórica o universalmente a las exigencias de la ideología. Filosofar en América Latina es, en este sentido, como dice Leopoldo Zea, poner en relación las ideas y la realidad; o como él dice también: filosofar sin más, y yo agregaría, ni menos.

Otro ejemplo de una filosofía contemporánea que, por exigencias ideológicas, se reduce hasta convertirse en simple ideología es la que, en nombre de Marx, ha dominado—como "marxismo-leninismo"—hasta el

derrumbe en el Este europeo del llamado “socialismo real”. Con su metafísica materialista o “materialismo dialéctico” y su concepción lineal, determinista y teleológica de la historia, se convirtió en la justificación de un nuevo sistema de dominación y explotación y en la legitimación del poder de la burocracia estatal y del partido; es decir, en la ideología de una nueva clase. El *menos* de la filosofía se reduce aquí a tal grado, ante el avasallamiento de la ideología, que aquélla prácticamente desaparece.

X

Llegamos al final de nuestra exposición. Hemos dicho que la filosofía responde a la necesidad vital de esclarecer el puesto del hombre en el mundo, contribuyendo así a mantenerlo, reformarlo o transformarlo. Esta necesidad vital se vuelve hoy imperiosa en un mundo en el que la violencia desafía a la razón; en el que la vida cotidiana conoce nuevas formas de enajenación y colonización de las conciencias; en el que los valores hedonistas, consumistas, predominan; en el que el progreso científico y tecnológico se vuelve contra el hombre, y en el que, no obstante el desarrollo económico, técnico y social de un grupo de países, la mayoría de los individuos y los pueblos sólo conocen el atraso, la explotación, la miseria y la marginación.

En este mundo, la filosofía se hace necesaria para contribuir a hacer más racionales y humanas las relaciones entre los hombres y los pueblos. Pero ¿qué filosofía? Por lo pronto, *la filosofía sin más ni menos.*

1992

FILOSOFÍA, IDEOLOGÍA Y SOCIEDAD

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD: UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

El problema de la relación entre filosofía y sociedad es tan viejo como la filosofía misma, pero desde luego no tanto como la sociedad.

No me refiero, por supuesto, a la preocupación de la filosofía por la sociedad, pues ciertamente casi desde sus albores se ha ocupado de ella. Toda la historia de la filosofía testimonia, ciertamente, que los filósofos en mayor o menor grado, de cerca o de lejos, de frente en muchos casos o bizqueando a veces, se han preocupado de los problemas políticos y sociales, y, en este sentido, su actividad teórica ha cumplido una función social.

Tampoco se trata ahora del hecho, también venerable, de que la sociedad, el Estado (o más específicamente las clases en el poder o frente a él) se han ocupado y preocupado por el quehacer de los filósofos. A lo largo de la historia de la humanidad, desde que la filosofía existe, la sociedad, el Estado, las clases sociales dominantes nunca se han considerado indiferentes o neutrales ante la actividad filosófica. Por esto, de acuerdo con la diversidad de intereses, la han estimulado, rechazado o condenado. Y ello es así porque la filosofía, directa o indirectamente, a mayor o menor distancia, toca problemas que afectan a la vida social o a la práctica política. Y cuando los filósofos pretenden olvidarlo, la sociedad misma se encarga de recordárselo.

Pero ahora no nos referimos a esta doble vertiente de una relación real, comprobada histórica y objetivamente, que se mantiene de una época a otra, de una a otra sociedad, sino al problema de la relación entre filosofía y sociedad como un problema filosófico; es decir, como el problema que el filósofo hace suyo al asumir conscientemente esa relación. Y, en este sentido, decimos precisamente que es un problema tan viejo como la

filosofía. Se trata de un problema que se desgrana, a su vez, en cuestiones como éstas: ¿cómo se relaciona la filosofía con la sociedad?, ¿cómo se relaciona la sociedad con la filosofía? (para nosotros se trata siempre de la sociedad dividida en clases); finalmente, si se trata de una relación mutua, ¿qué es lo que funda esta interrelación?

Lo que encontramos al nivel del hecho histórico-filosófico, ya sea como teoría de la sociedad o de la política en las más diversas filosofías, o bien como determinación de la filosofía por la sociedad, se vuelve así objeto de reflexión de la filosofía misma. Se trata entonces de encontrar su propio lugar en el movimiento de la historia humana, o de descubrir los nexos que la unen con la vida social o con la práctica política.

En verdad, este problema sólo se plantea en tiempos relativamente recientes: en su forma idealista, con Hegel; en la perspectiva del materialismo histórico, con Marx. En Hegel la filosofía se ve a sí misma como conciencia de la época captada en conceptos y dentro del desarrollo inmanente del Espíritu que culmina justamente con la filosofía y, más precisamente, con la filosofía hegeliana como pleno conocimiento de lo Absoluto. En rigor, Hegel ve históricamente la filosofía, pero en definitiva dentro de una historia de lo Absoluto que engañosamente (la famosa "astucia de la Razón") se presenta como historia humana. Esto le lleva a mistificar su modo de concebir la filosofía en su relación con la sociedad: ésta, como sociedad civil, lejos de determinarla estaría, en cierto modo, determinada por la instancia superior de la Razón, encarnada en el Estado, determinación que garantizaría el destino de la filosofía como autoconocimiento de lo Absoluto. En verdad, en el marco del pensamiento hegeliano, este ascenso ulterior de la filosofía, más allá de las relaciones entre Estado y sociedad civil, no deja espacio para una verdadera relación entre filosofía y sociedad.

Tal es el espacio que va a ocupar Marx. Y para ello realiza una doble operación teórica: saca a la filosofía de ese movimiento inmanente del Espíritu que la eleva sobre la relación Estadosociedad y, al mismo tiempo, la sitúa dentro del todo social de la que es parte integrante. La filosofía hasta entonces dominante, cuya expresión última es la filosofía idealista

alemana que culmina en Hegel, se le presenta entonces como "expresión trascendente y abstracta del estado de cosas existentes"[1] o bien como el complemento ideal y mistificante de un mundo inhumano.[2] Ahora bien, al situarse la filosofía en la sociedad, pero en una sociedad dividida en clases, donde existe ya una clase social destinada a transformarla revolucionariamente, no sólo cumple esa función ilusoria y mistificadora, que es inseparable de la filosofía, que se limita a ser simple interpretación del mundo, sino que desciende del cielo a la tierra y, en cuanto contribuye a la transformación del mundo (pues de eso se trata, según la famosa *Tesis XI* sobre Feuerbach), sin dejar de ser teoría, se vuelve práctica.

El problema de la relación entre filosofía y sociedad como conciencia de la función y lugar de la filosofía, no ya como simple interpretación, sino como teoría unida a la práctica social total *(praxis)*, es fundamental, como vemos, en Marx. Ahora bien, bajo el influjo del marxismo y aunque las soluciones se alejen considerablemente de la conclusión a que llega Marx (unidad de la teoría y la práctica en función de un objetivo prioritario de transformación del mundo), el problema de la relación (o relaciones) entre filosofía y sociedad adquiere tal peso que llega incluso a encandilar a filósofos que no ocultan los nexos que mantienen o han mantenido con nuevas versiones del inmanentismo como es la filosofía analítica. Ciertamente, el solo hecho de plantearse este problema demuestra que se está ya a gran distancia del onanismo analítico. En este sentido, es sintomático, y no deja de llamar vivamente nuestra atención, el examen de este problema doblemente crucial para la filosofía y para la sociedad por parte de José Ferrater Mora (JFM).

Para Ferrater Mora el problema no puede dejar de existir desde el momento en que concibe la filosofía mirando con un ojo a la ciencia y con otro a la práctica social, o a la ideología como expresión de ella. La filosofía tiene, pues, que habérselas necesariamente con la sociedad; pero la sociedad tiene que habérselas también con la filosofía. A JFM le interesa esclarecer este problema para ver cuál es el papel de la filosofía actual en la sociedad contemporánea. Este segundo problema tan acuciante no lo tocaremos en el presente trabajo; por esta razón, tampoco entraremos en

la descripción que hace JFM de la sociedad actual ni en el papel que atribuye a la filosofía. Lo que nos interesa ahora es el problema vital de la relación entre filosofía y sociedad, considerada sobre todo—como la considera JFM—desde uno de sus términos.[3]

¿TEORÍA FILOSÓFICA DE LA SOCIEDAD O TEORÍA SOCIAL DE LA FILOSOFÍA?

Saliendo al paso de la idea inmanentista que la mayor parte de los filósofos se hacen de la historia de la filosofía, JFM examina las opiniones sobre las relaciones entre filosofía e historia (o entre filosofía y sociedad), o también entre la filosofía y los hechos históricos y sociales (concebidos éstos como extrafilosóficos). Encuentra dos teorías que, a su modo de ver, tratan de explicar, unilateralmente, dicha relación; una, la que él llama "teoría filosófica de la sociedad" de acuerdo con la cual "los hechos históricos y sociales pueden ser vistos desde un punto de vista filosófico" *(FA*, 172), y otra, la "teoría social de la filosofía", cuyos representantes piensan que "una teoría filosófica se explica adecuadamente cuando puede ponerse de relieve que refleja la estructura de la sociedad humana en la cual ha surgido" *(FA*, 174). En pocas palabras, mientras la primera teoría sostiene que la sociedad puede ser explicada por la filosofía, la segunda cree que la filosofía sólo puede ser explicada por la sociedad.

Tras esta contraposición de dos modos de abordar el problema de las relaciones entre filosofía y sociedad, JFM expone una objeción común a ambos: su lado débil está precisamente en su unilateralidad: "[...] fallan cuando pretenden excluirse mutuamente". Pero esto no significa que deban ser desechados, ya que "aciertan, en cambio, cuando uno de ellos atiende a su propio quehacer" *(FA*, 175). O sea, puede esclarecerse "no poco" la naturaleza y estructura de ciertas sociedades humanas mediante la filosofía, como hace la teoría social de la filosofía y, a su vez, se puede entender "mejor" una teoría cuando se conoce la sociedad en que surge (entendida aquí como "condiciones sociales, políticas y económicas que la flanquean", *ibid.*). Por tanto, superada su pretensión exclusivista, am-

bas teorías serían igualmente válidas. Tal sería la conclusión de JFM, quien agrega que el uso de una teoría o de un método (él utiliza aquí indistintamente ambos vocablos) dependerá del tipo de pregunta que se haga sobre la relación filosofía-sociedad y del contexto en que se aplique.

Por lo que toca a la primera teoría, una vez descartada su unilateralidad, JFM no le pone mayor reparo. En cuanto a la segunda, rechaza el "sofisma reduccionista"; es decir, la reducción de la filosofía a sus supuestos sociológicos. Más precisamente, rechaza que la "teoría social de la filosofía", que comete semejante sofisma, "pueda dar cuenta de *todas* las relaciones posibles entre la estructura de la sociedad y las ideas filosóficas en ella predominantes" (cursivas nuestras).

Antes de seguir adelante, y respecto a la reserva antirreduccionista de JFM, debemos aclarar que a nuestro modo de ver sus dos formas de expresarla no pueden significar lo mismo. En efecto, una cosa es la falacia reduccionista en la que se cae al pretender: *a)* que el conocimiento de "todos los factores sociales que han contribuido a la formación de una teoría filosófica" permite "comprender la naturaleza específica de ésta" *(FA*, 177-178), lo cual ciertamente debe ser rechazado, después de matizar lo que se entiende por "naturaleza específica", y otra cosa es sostener *b)* que "la teoría social de la filosofía pueda dar cuenta de *todas* las relaciones posibles entre la estructura de una sociedad y las ideas filosóficas en ella predominantes", cosa que se resiste a admitir JFM.[4] En el primer caso, lo que está en juego es la "naturaleza específica" de la filosofía; en el segundo, las relaciones entre ella y la estructura social. No es lo mismo, ciertamente, ya que el rechazo de *a* no obliga necesariamente a rechazar *b*, pues aun admitiendo que la "naturaleza específica" de una doctrina filosófica en cuanto tal es irreductible a los factores sociales que han contribuido a generarla (tesis de la irreductibilidad de la estructura a su génesis), ello no significa que las relaciones entre dicha doctrina así estructurada y los factores sociales correspondientes no puedan ser conocidas en sus aspectos esenciales por la "teoría social de la filosofía". Pero volvamos a la respuesta de JFM, que podemos resumir así, una vez expuestas las reservas antes apuntadas: las dos teorías que pretenden expli-

car la relación entre filosofía y sociedad son válidas si y sólo si dejan de ser excluyentes y se complementan.

DEL CONOCIMIENTO DE LA FILOSOFÍA AL CONOCIMIENTO DE LA SOCIEDAD

Al volver a los dos métodos antes citados (teoría filosófica de la sociedad y teoría social de la filosofía), una vez despojados de su pretensión de exclusividad, habrá que tener en cuenta el contenido de los dos términos en relación, su modo de relacionarse mutuamente y el fundamento de esa relación (que para JFM estaría en el entrecruzamiento de la filosofía y los fenómenos sociales).

De nuevo la pregunta: ¿se puede conocer la sociedad mediante la filosofía? Respuesta al canto: una época se explica por la descripción de la filosofía prevaleciente en ella; o sea, si conozco la época conozco su filosofía. Pero, al afirmar esto, se parte acríticamente del supuesto de que "las filosofías son, a la postre, concepciones del mundo", o de que "el hombre es un animal filosófico" (*FA*, 172), caracterizaciones que "imprimirían su sello como factores históricos dominantes" por la naturalidad o autenticidad del filosofar como actividad humana.

De un modo u otro, la filosofía, al ser descrita, explicada o conocida permitiría conocer su época. Pero ello presupone en definitiva que las creencias filosóficas reflejan, expresan o representan la época misma y que, a través de ellas, los hombres pueden tomar conciencia de la época en que viven.

Ahora bien, al presuponerse esto no se califica dicha conciencia: si es recta o desviada respecto a la realidad social. No se presupone que la relación entre filosofía y realidad a la que apunta pueda ser mistificada, deformada, y que, por tanto, sea una conciencia enajenada de la época o, como decía el joven Marx: la "forma abstracta del hombre enajenado".[5] En este caso, los hechos históricos pueden ser vistos, ciertamente, desde una perspectiva histórica que lejos de ser explicada por la filosofía sería ocultada por ella.

Si se recurre a la filosofía para explicar toda una época o sociedad, el saldo puede ser francamente adverso, como cuando se pretende conocer a un hombre sólo por lo que piensa de sí mismo.

Ahora bien, con esto no se descarta en modo alguno la posibilidad de que el conocimiento de la filosofía de una época (no la idea de la época que se hace una filosofía) pueda revelar ciertos aspectos de ella. Pero entonces la filosofía tiene que ser puesta en otra relación con la sociedad que no sea la de simple expresión enajenada o deformada de la época.

La filosofía ha de concebirse entonces no sólo como un espejo cóncavo, exterior o distante, sino como una parte de ella. La filosofía griega, por ejemplo, no sólo sería expresión de la sociedad sino parte indisoluble de ella y, por tanto, no habría conocimiento cabal del cuerpo social griego (de la *polis* ateniense) si mutilamos ese miembro (suyo). La filosofía sería parte del todo social en cuanto elemento de lo que, desde Marx y Engels, se conoce como supraestructura ideológica. Conocer la filosofía griega permite conocer un aspecto de la sociedad y de la época correspondientes; sin embargo, el conocimiento básico de esa sociedad, de sus estructuras y relaciones fundamentales no se deduce de la idea que la filosofía griega tenía de sí misma o, en términos hegelianos, de su conciencia de sí. Es evidente, por ejemplo, la concepción aristotélica del hombre en general y del esclavo en particular en cuanto expresión enajenada de un hecho real: la situación del hombre libre y del esclavo en la sociedad esclavista antigua constituye un aspecto de la realidad social, pues las concepciones de Aristóteles en cierto modo forman parte de la ideología de la época. Pero si queremos conocer la estructura y las relaciones fundamentales de esa sociedad, entre ellas las relaciones de producción y los antagonismos de clase, no recurriremos a la conciencia que Aristóteles o la filosofía griega tenían de esa sociedad. Sin embargo, en cuanto parte de ella, sólo podemos conocerla cabalmente si conocemos su filosofía. Pero a su vez el conocimiento que puedo obtener, al conocer su filosofía, sólo lo obtendré si integro ésta en el todo social del que forma parte y sobre todo si articulo este todo social en torno a lo que constituye su fundamento: las relaciones de producción. Con lo cual resultará que el conocimiento

que la filosofía puede darme de la sociedad sólo será válido si, dejando a un lado lo que hay en ella de expresión teórica enajenada, la veo como un elemento real que, por su naturaleza histórica y social, remite necesariamente a la estructura y fundamento de la sociedad correspondiente. Así pues, la filosofía sólo permite conocer la sociedad en la medida en que ella misma es explicada por el conocimiento del todo social.

Con esto pasamos, sin solución de continuidad, de la teoría filosófica de la sociedad a la teoría social de la filosofía, o también de la superficie al fondo, lo cual implica que ambas teorías no están en el mismo plano, o sea, en el de la complementariedad. En cuanto a la teoría social de la filosofía que trata de responder, como recuerda JFM, a la cuestión de si se puede conocer la filosofía mediante el conocimiento de la sociedad, tenemos ya una respuesta afirmativa en cuanto que la teoría (o el método) anterior ha involucrado a aquél al afirmar que la filosofía sólo puede aportar un conocimiento de la sociedad en la medida en que ella misma es explicada por la sociedad.

Pero volvamos al planteamiento de JFM. Ya señalábamos antes su adhesión a la tesis de que se puede conocer la filosofía mediante el conocimiento de la sociedad. Mostramos asimismo sus reservas a esta tesis así como su rechazo del "sofisma reduccionista", entendido por él en dos sentidos que a nuestro modo de ver no llevan a las mismas consecuencias: reducción de la "naturaleza específica" de la filosofía a los factores sociales que han contribuido a producirla, y la tesis de que la teoría social de la filosofía debe explicar todas las relaciones entre la filosofía y la sociedad.

LA IDEOLOGÍA ENTRA EN ESCENA

El examen de esta cuestión, o sea, la del alcance de la influencia de la sociedad en la filosofía y, por tanto, de la teoría social de la filosofía, requiere ampliar el marco de las ideas de JFM, expuestas en el texto que hasta ahora hemos considerado *(FA)*, y tener presente otros dos suyos *(CMF* y *FCI)*, sobre todo por la aparición de un nuevo personaje en esce-

na, junto a la filosofía y la sociedad: la ideología. En ellos se examinan las relaciones entre la teoría y los factores extrafilosóficos (sociales, práctica social, etcétera), partiendo de una caracterización de la filosofía que implica una relación bifronte: con la ciencia y la ideología. Descartamos aquí—aunque no totalmente—, para ceñirnos lo más posible a nuestro tema, la que mantiene con la ciencia, y fijamos sobre todo nuestra atención en su relación con la ideología como vehículo fundamental de su relación con la práctica social.

Por lo pronto subrayemos el hecho de que JFM concede una gran importancia a esta relación, a diferencia de los filósofos inmanentistas tradicionales o los de nuevo cuño que sólo ven su relación con la ciencia, dándole un carácter tan exclusivo que acaba por desvanecerse la otra relación. Ahora bien, con respecto a ésta, el concepto de valores extrafilosóficos resulta demasiado amplio (legítimamente podría incluir también a la ciencia), razón por la cual lo apretamos para entender por él la práctica social o, apretándolo aún más, la práctica política.

Situado en este plano, y con estas precisiones, replanteemos la cuestión de la teoría social de la filosofía: ¿puede explicar la sociedad a la filosofía? Ahora bien, una vez que se ha rechazado por JFM la tesis reduccionista, y por nosotros también, tesis según la cual la teoría social de la filosofía explicaría *toda* ésta (o, más exactamente, las relaciones fundamentales entre filosofía y sociedad), la pregunta anterior debe ser precisada. En efecto, se hace necesario fijar qué aspectos de la filosofía deben ser considerados en esta explicación. Ciertamente, son tres: *a)* su génesis, *b)* su forma, estructura o naturaleza específica, y *c)* su validación.

La atención de JFM se concentra en *a* y *c*, pero como habremos de ver *b* también hará acto de presencia al examinarse la relación entre la filosofía e ideología. Se trata, pues, de ver cómo incide la influencia social en estos tres aspectos y cómo en esa relación entra en juego la relación entre filosofía e ideología.

La filosofía—dice JFM en *CMF* y reitera en su ensayo *FCI*—se halla en estrecha relación con las ciencias, por un lado, y con la ideología, por otro. "La filosofía se halla, por así decirlo, a caballo de la ciencia y de la

ideología [...] la filosofía hoy extiende dos tentáculos: uno, por el lado de las teorías, especialmente en continuidad, o cuando menos en estrecha relación, con las teorías científicas", y el otro "por el lado de la ideología" *(FCI,* 42). La primera relación "tentacular" la concibe, en rigor, de dos maneras: *a)* en cuanto la filosofía opera sobre las ciencias, convirtiéndolas en objeto de su análisis, y *b)* "haciéndose ella misma científica, aunque esto no agotaría el ámbito de la filosofía, ya que tendría también un carácter "ideológico", o cuando menos alguna relación con las llamadas "ideologías" *(FCI,* 49). Tendríamos, pues, filosofía sobre la ciencia y filosofía al modo científico.

Veamos ahora, como lo dice JFM, la otra vertiente. No podemos dejar de aceptar el concepto de ideología que utiliza, de estirpe marxista, en cuanto que la pone en conexión con intereses reales, de clase, y destaca como contenido suyo un conjunto de creencias y evaluaciones. Lo mismo cabe decir de su nexo con la práctica social (sería preferible precisar: con la "práctica política"), de la que se nutre y a la que abona. Entendida así la ideología (y por ahora nos basta con esa conceptuación), podemos abordar el meollo de la cuestión: ¿cómo se relaciona la filosofía con la ideología?

Si se toma la ideología como un *factum*—ya sea como ideología concreta o como comportamiento "ideológico" determinado—la relación de la filosofía con ella es semejante—nos dice JFM—a la que tiene con el *factum* de la ciencia: la convierte en objeto de análisis y examen crítico. Como vemos, tal era uno de los dos aspectos de la relación de la filosofía con la ciencia. Como en el caso de la ciencia, hacia la cual extiende sus tentáculos, la relación de la filosofía con la ideología es de exterioridad, pues según JFM también aquí la filosofía analiza, critica y revisa ciertamente no las ciencias sino la ideología. Pero la analogía que JFM establece con la ciencia, por lo que toca a su segundo aspecto ("haciéndose ella misma científica") no queda tan claro en su planteamiento. En efecto, con respecto a la ciencia nos ha dicho antes que la filosofía no sólo hace de la ciencia un objeto suyo, sino que ella misma se hace científica. Yo agregaría por mi cuenta que este segundo aspecto no puede ser separado

del primero, ya que justamente en la medida en que la filosofía se hace científica extiende más adentro sus tentáculos sobre las ciencias; es decir, cumple mejor la tarea de analizar, criticar y revisar los conceptos científicos.

Ahora bien, para mantener la analogía con la relación filosofía-ciencia habría que decir lo que no dice JFM, a saber: que la filosofía no sólo hace de las ideologías objeto de análisis y examen crítico, sino que ella misma se hace (más exactamente, es) ideológica. Sin embargo, aunque JFM habla de "filosofía ideológica" *(FCI,* 54) para caracterizar la filosofía en su relación con la ideología por analogía con su relación con la ciencia, en verdad, al explicar esta caracterización, no rebasa el aspecto de esa relación antes señalado (la ciencia como objeto de análisis, crítica y revisión; la ideología ahora como objeto de la filosofía en el mismo sentido). Y apuntalando este modo de hacer filosofía, común a la filosofía en cuanto científica e ideológica, JFM dice también: "La revisión de ideologías, fundada en la crítica—a la vez acrisolada en el análisis—, constituye, desde este punto de vista, una tarea filosófica insoslayable" *(ibid.*, 55). Y esta mane-ra de concebir el lado "ideológico" de la filosofía no palidece aunque se asiente asimismo la justa tesis de que "el filósofo no tiene que sustraerse a los problemas políticos-sociales y, en general, a los problemas ideológicos de todos los tiempos" *(id.)*.

La relación entre filosofía e ideología estriba, pues, para JFM, en la incorporación de esta última, como objeto de análisis y crítica, al campo de la primera. A esta tarea responderían, por ejemplo, reaccionando contra ideologías establecidas o quitando "el antifaz adoptado por nuevas ideologías o por clases sociales que las elaboran al servicio de sus propios intereses..." *(CFM*, 154). No es poco, pero es insuficiente a la hora de caracterizar la relación entre filosofía e ideología.

Ciertamente, si nos quedamos en este plano de exterioridad—la filosofía por un lado y la ideología por otro—, cabe preguntarse si esa filosofía que analiza, critica y revisa es ella misma inmune a la ideología, y si su modo de hacer filosofía, no sólo en su relación con la ideología sino también con la ciencia, no se ha impregnado de un tinte ideológico. Sólo po-

dría ser inmune, o inmune ante la ideología, si su aspecto científico (su hacerse ella misma científica) agotara por completo el ámbito de la filosofía, como pretenden inútilmente las variantes positivistas de toda laya. Pero incluso aunque la filosofía asuma ese modo de ser no podría reducirse a este único aspecto, a esta relación con la ciencia, como reconoce JFM. Habría, pues, que admitir que la filosofía no sólo se halla en una relación exterior con la ideología en cuanto la convierte en su objeto de análisis y crítica, sino también en una relación intrínseca en cuanto que la ideología estaría no sólo fuera sino en ella misma. Sólo en este sentido cabría hablar propiamente de una filosofía "ideológica" que, naturalmente, de acuerdo con la especifidad de su carácter ideológico, tendría efectos diversos, positivos o negativos, sobre su modo de operar en su doble relación: con la ciencia y con la ideología misma.[6]

Naturalmente, esto complica aún más la relación. En efecto, si la filosofía fuera científica no sólo por su objeto sino también por su modo de ser, podría enfrentarse—desde este nivel de la cientificidad—a las ideologías, ya fuese para analizarlas o criticarlas (JFM), o para cumplir otras tareas: establecer ciertas categorías propias o trazar líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología (Althusser), o entre el saber y el no saber. Sólo una filosofía así, intrínsecamente no ideológica, podría cumplir semejantes tareas. Ahora bien, puesto que para JFM esa relación intrínseca no se plantea, el problema deja de existir y la filosofía puede asumir la tarea de analizar, criticar y revisar las ideologías, o también, con el frente interno en paz, puede convertirse en "semáforo del saber" (Trías). O, de acuerdo con una expresión que corre de Ayer a Althusser, en una especie de "policía intelectual" o gendarme de la teoría.

¿Significa esto que la filosofía tiene que renunciar, dado su carácter ideológico, a la tarea que JFM legítimamente le asigna respecto a las ideologías? En modo alguno. Pero sí significa que no cualquier filosofía puede asumirla, sino sólo aquella que, consciente de su propio carácter ideológico y apoyándose en una teoría científica de la ideología, está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundadamente a otras ideologías.

UNIDAD TEÓRICA Y PLURALIDAD FILOSÓFICA E IDEOLÓGICA

A nuestro modo de ver, la caracterización de la relación entre filosofía e ideología exclusivamente por su lado exterior impide afrontar, hasta sus últimas consecuencias, algunos problemas certeramente planeados por JFM. Me refiero concretamente a dos: el de la diferencia entre las tendencias a la "unidad" y "pluralidad teóricas", propias respectivamente de la ciencia y la filosofía, y el del papel de la ideología en la filosofía, problema éste íntimamente vinculado con el que ya abordamos en la primera parte de nuestro trabajo: el de las relaciones entre filosofía y sociedad.

Al caracterizar las teorías científicas y filosóficas JFM encuentra dos rasgos estructurales: la "unidad teórica" y la "pluralidad teórica". El primero, o tendencia a la unificación de las teorías en un dominio dado, es propio de la ciencia, en tanto que el segundo, la tendencia a su diversificación, se observa sobre todo en el terreno filosófico. La historia de la ciencia y la historia de la filosofía confirman, respectivamente, esta apreciación.

La tendencia unificadora que implica la eliminación de varias teorías y la decisión a favor de una se explica según JFM por la mayor facilidad en la ciencia para establecer "evaluaciones" que determinan la elección de un marco lingüístico o conceptual. No se trata de arbitrarios juicios de valor sino de preferencias razonadas, adoptadas "en virtud de ciertos propósitos—mayor confirmabilidad, o grado de confirmabilidad, mayor posibilidad de falsear los enunciados, mayor poder explicativo, mayor alcance de los hechos a explicar, etcétera—" *(CMF*, 167).

Aquí convendría precisar que estamos ciertamente ante "evaluaciones", pero no del tipo de las que encontramos como constitutivas de las ideologías, que se hacen con referencia a valores reales (morales, políticos, jurídicos, etcétera), y no con respecto a estos valores—confirmabilidad, explicabilidad, etcétera—que podemos considerar intrínsecos de la ciencia. Evaluar dos o más teorías por su mayor confirmabilidad y preferir, de acuerdo con esto, una de ellas, no es lo mismo que evaluar en sentido

ideológico. Ahora bien, es evidente que esta evaluación no ideológica contribuye decisivamente a la "unidad teórica". Esto explicaría en gran parte la tendencia a desplazar (ciertamente, no ha imponer) unas teorías a favor de otras. A nuestro modo de ver, la inexistencia o débil presencia de elementos ideológicos en las ciencias (formales y naturales) facilita considerablemente esta tendencia. Por ello, no le faltaba razón a Lenin al decir: "Si los axiomas geométricos chocasen con los intereses de los hombres, seguramente habría quien los refutase".[7] Y la prueba, en sentido contrario, la hallamos en las ciencias sociales.

A diferencia de las ciencias (particularmente de las formales y naturales), la filosofía ha sido siempre terreno abonado para la "pluralidad teórica". Y ésta se explica sobre todo por su fuerte carga ideológica. A nuestro modo de ver, esta carga permite comprender tanto la persistencia de ciertas soluciones filosóficas a lo largo del tiempo como el desplazamiento de unas teorías por otras, pero en ambos casos abriendo un ancho campo, o al menos un campo mucho mayor, como matiza JFM, a la diversificación teórica. Al afirmar que una "teoría podrá ser considerada como más satisfactoria que otra en ciertos aspectos o en vista de ciertos propósitos", JFM parece acercarse a la explicación anterior; sin embargo, al no subrayar el peso importante que tienen las "evaluaciones"—no en el sentido propiamente científico sino ideológico—en la elección y en el carácter también ideológico de los "propósitos", se aleja de dicha explicación. Es justamente la relación intrínseca de la filosofía con la ideología, o más propiamente su carácter ideológico, lo que impide establecer criterios que faciliten la tendencia a la "unidad teórica" y contribuyan, por el contrario, a su "pluralidad". En una sociedad dividida en clases, la filosofía tiene siempre, como Lenin ha subrayado sin eufemismo alguno, un carácter partidista, es decir, ideológico.[8]

Así pues, por razones ideológicas fundamentales, las teorías científicas tienden a la unificación, en tanto que las doctrinas filosóficas tienden a diversificarse e incluso a contraponerse. Ahora bien, esto no significa que la diversificación sea absoluta. Ciertamente, también las filosofías diversas pueden reducir sus distancias y unificarse en la medida en que com-

parten un núcleo racional, científico; por otro lado, no todo ingrediente ideológico en el seno de la filosofía se opone a esta tendencia en la medida en que no entra en contradicción con este núcleo y facilita, en cambio, su desarrollo. Pero ello dependerá naturalmente del tipo de ideología de que se trate. Ahora bien, en tanto que las filosofías surjan en las condiciones de antagonismo social, expresadas por ideologías diversas, de clase, y las filosofías, en consecuencia, estén impregnadas de elementos ideológicos diversos, e incluso opuestos, seguirá en pie el contraste, claramente señalado por JFM, entre la tendencia a la unidad teórica en la ciencia y a la pluralidad teórica en la filosofía. Pero lo que demuestra sobre todo esta contraposición, justamente por su raíz ideológica, es que la relación entre filosofía e ideología debe ser considerada no sólo desde su lado exterior, sino también desde su lado interno; o sea, considerando que la filosofía no sólo se relaciona con la ideología en cuanto convierte a ésta en objeto de análisis, crítica o revisión, o traza frente a ella una línea de demarcación, sino también en cuanto que ella misma es ideológica.

PAPEL DE LA IDEOLOGÍA EN LA GÉNESIS Y VALIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA

La necesidad de tomar en cuenta la carga ideológica de la filosofía se pone de manifiesto al examinarse el problema que JFM llama de la "auto-contención" y "hetero-contención" de una teoría. Se trata de saber si una filosofía es autónoma o autosuficiente; es decir, si se explica por sí misma o si, por el contrario, para poder ser explicada debe recurrirse a factores ajenos. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es, en particular, el papel de la ideología en una teoría filosófica "hetero-contenida". Si se considera que toda teoría tiene un origen, cierta estructura y, además, ha de ser validada, se trata de saber en qué medida o sentido la teoría filosófica en especial es autónoma o heterónoma, lo que obliga forzosamente a determinar el papel de la ideología en esos aspectos. El problema que se plantea JFM es, pues, desde otro ángulo, el ya abordado antes de las relaciones entre filosofía e ideología.

Por supuesto, hay que partir de un concepto de ideología. Para JFM es el conjunto de "creencias y evaluaciones concernientes al contorno político-social" y ligado a "condiciones sociales" (*CMF*, 201). Concepto un tanto estrecho por su contenido, pero suficiente para nosotros desde el punto de vista del problema que se va a abordar. La ideología así entendida forma parte del contexto en que se desarrolla la filosofía, y se trata de saber en qué medida "se inmiscuye" en esta actividad, y en caso de que ello ocurra de qué modo y en qué proporciones (*CMF*, 189). Aquí se tiene presente la ideología como elemento de un contexto *exterior* a la filosofía, hecha teoría. A nuestro modo de ver, este contexto no consiste sólo en el conjunto de ideas dominantes que los individuos aspiran espontáneamente en su comportamiento cotidiano, sino que está formado también por las ideas que elaboran, lanzan y distribuyen determinados aparatos ideológicos (en el caso de la filosofía: institutos de investigación, centros de enseñanza media y superior, revistas y publicaciones, etcétera). Esto vale sobre todo para la filosofía académica que en nuestra sociedad, con excepción del marxismo (y no todo él), es un producto que se elabora y transmite en los aparatos ideológicos oficiales correspondientes.

Si la ideología se inmiscuye en la filosofía no sólo desde un contexto exterior sino internamente, hasta el punto de hacerse visible en su estructura y su validación, el problema que se plantea JFM requerirá un nuevo enfoque. Por lo pronto, vamos a seguirlo ahora en relación con la distinción tan aceptada y que él acepta también entre "contexto de descubrimiento" y "contexto de validación" de una teoría. JFM reconoce, sin embargo, que esta distinción no es absoluta, lo cual le permite plantearse en términos no absolutistas el papel de la ideología. Pero, con todo, las ideologías—a juicio suyo—forman parte del "contexto de descubrimiento"; es decir, intervienen en la formación o génesis de una teoría, y en ese sentido habla él de una "heteronomía formativa" (*CMF*, 191), con la particularidad de que el grado de ella es mayor en la filosofía que en las ciencias naturales y formales, o lo que es lo mismo, menor su autonomía. No obstante, el problema espinoso—y JFM es consciente de ello—es el de si los factores explicativos de la génesis o formación de una teoría contribuyen

a su validación, no en el sentido de "derivar" y menos aún—aclara JFM oportunamente—de "derivar lógicamente" *(CFM*, 202). Se trata de saber, en suma, "si la llamada 'ideología' puede formar o no parte del proceso de validación o invalidación de una teoría" *(id.)*. El hecho mismo de este planteamiento pone en cuestión la tesis generalmente aceptada de que, si bien la ideología puede formar parte del proceso de formación y desarrollo de una teoría, jamás contribuye a su validación.

Aun admitiendo los matices que imponen las diferentes relaciones entre ideología y diversas teorías (científico-naturales, sociales y filosóficas), JFM plantea el problema con carácter general. Veamos ahora a grandes rasgos su posición frente a este problema, que sigue siendo el problema que nos interesa: el de las relaciones entre ideología y filosofía. Pero mientras tanto un nuevo personaje está ya en escena: la práctica.

Para JFM la ideología es una expresión de la práctica humana, y ésta a su vez orienta y establece fines a la teoría, al conocimiento. En este sentido, la validación no puede ser separada de la práctica o de la ideología que la expresa. Todo esto parece ser un reconocimiento de posiciones marxistas tradicionales. JFM habla incluso de un "primado de la práctica" dentro del continuo teoría-práctica. Pero al matizar este "primado" se ve cuán lejos se halla del reconocimiento anterior. En efecto, el "primado de la práctica", según él,

> indica únicamente que en ella se dan los problemas que las actividades cognoscitivas (entre otras) aspiran a solucionar. Nada de ello quiere decir que a la hora de validar una teoría se apele directamente a la práctica, o a alguna ideología, sea conformista o revolucionaria, formada en el contexto de la práctica. Se apela a una serie de técnicas—lógicas, experimentales y, en general, "racionales"—que se han originado en la práctica, y hasta en el contexto de ideologías formadas por ellas… *[CMF*, 208].

Se nos perdonará la larga cita en aras del esclarecimiento del importante problema aquí planteado. Por un lado, JFM utiliza expresiones que gozan de carta de ciudadanía entre los marxistas: "la práctica orienta la teoría", "primado de la práctica", y, por otro, llega a reconocer—lo que no es poco—que la práctica es el espacio en el que se dan los problemas que las teorías aspiran a resolver. Sin embargo, las posiciones de JFM no deben ser aproximadas a las posiciones de las que se halla lejos, o sea, de

las tesis marxistas de que la práctica es fuente y fundamento de la teoría y de lo que ahora nos interesa más: el criterio de validación. Conviene precisar, a este respecto, que por tratarse de problemas prácticos—o como dice JFM, problemas que se dan en la práctica—, esta última no sólo contribuye a establecer criterios de validación, como reconoce él, sino que ella misma es criterio. Afirmar esto no significa que "se apele directamente a la práctica" y menos aún a alguna "ideología". Ciertamente, la práctica no habla por sí misma, sino a través de conceptos, métodos y técnicas que permiten a cada ciencia utilizarla como criterio de verdad. Apelar directamente a ella, es decir, sin una "comprensión de la práctica" (Marx, *Tesis VIII* sobre Feuerbach), o también, sin recurrir a las técnicas lógicas y experimentales correspondientes, significaría quedarse en una concepción empirista. Si esto es así, JFM no anda descaminado al recusar la apelación directa a la práctica, pero esto no afecta a la tesis bien entendida de la práctica como criterio de verdad.

Ahora bien, si tal criterio lo es de la teoría en sentido lato, o sea, tanto de la ciencia como de la ideología (más exactamente de los elementos de verdad o falsedad que la ideología pueda contener).[9] Pero en el descubrimiento de este criterio[10] está claro que la ideología (la ideología del proletariado, de la clase destinada por su situación histórica a transformar práctica y radicalmente el mundo) ha desempeñado un papel decisivo: el mismo que ha desempeñado en el paso de la filosofía como interpretación del mundo a la filosofía de la revolución. Pero el criterio de la práctica no es ideológico como no lo son tampoco—y en esto tiene razón JFM—los conceptos, métodos y técnicas que, a nuestro modo de ver, permiten comprender la práctica y aplicar ese criterio.

Las afirmaciones anteriores nos obligan a marcar cierta distancia respecto a la solución que JFM da al problema que plan-tea: ¿en qué medida puede formar parte una ideología de la validación de una teoría? Su respuesta ya ha quedado esbozada: en la medida en que la práctica—y, por tanto, la ideología que la expresa—contribuye a instituir criterios para validarla *(CFM*, 204 y 205). Ahora bien, si contra lo que piensan el empirismo y el pragmatismo la práctica no contribuye directamente a validar

la teoría, sino mediante su compresión de ella y, por otro lado, superando una simple actitud ideológica hacia ella; es decir, si el criterio de práctica no es ideológico, es la práctica científicamente comprendida y no su expresión ideológica la que contribuye a validar la teoría. Por más que se relacione con la práctica, la ideología de por sí no valida la teoría.

A nuestro modo de ver, el intento de JFM de hacer intervenir la ideología en el proceso de validación, gracias a la práctica de la que sería expresión, se halla viciado precisamente por situar la relación entre práctica y validación en un plano ideológico, aunque sustraiga a este plano las técnicas originadas en ella. Para ser aceptada, su tesis de "la validación de teorías no es completamente independiente de la 'práctica'"; requiere ponerla en relación no sólo con su expresión ideológica sino con la comprensión de ella. Cuando se trata de validar una teoría, es decir, de comprobar lo que tiene de verdadero o científico, no se puede apelar a la ideología, ya que su criterio sólo podría ser ideológico. En cambio, rectamente entendido, el criterio de práctica descubierto por "razones ideológicas" puede ser rechazado o elegido por esas ra-zones, pero él mismo no es "ideológico".

¿Qué queda, pues, de la contribución de la ideología a la validación de la teoría? Si no hay criterios ideológicos de validación, su papel no puede ir más allá del que desempeña en el descubrimiento, elección o rechazo del proceso mismo de validación, pero sin formar parte de él. Pero esto sólo afecta al papel de la ideología como elemento de un contexto exterior a la teoría misma, que es propiamente el que JFM tiene en cuenta al considerar la relación entre ideología y teoría. Ahora bien, como ya hemos visto anteriormente, la ideología forma parte también, en mayor o menor grado, de la teoría filosófica misma; es decir, se encuentra en una relación intrínseca con ella. La filosofía, decíamos, puede ser científica o no, pero siempre es ideológica.

Lo que haya de verdadero o falso en una teoría filosófica ha de validarse como se valida en toda teoría que aspire a ser conocimiento. Lo que haya en ella de ideológico no puede ser validado de la misma manera, pues no siempre la falsedad o el error delatan la presencia de un ingre-

diente ideológico. Una ideología puede ser conciencia falsa, pero no toda conciencia falsa de por sí es ideológica. Pero ¿cómo validar una ideología? O, más exactamente, ¿cómo probar la validez ideológica de una teoría filosófica? Ya la pregunta misma descarta que consideremos la ideología exclusivamente por su lado cognoscitivo, y menos aún que la reduzcamos a simple conciencia falsa. Por sus elementos ideológicos, una filosofía responde en gran parte a los intereses sociales, de clase, que expresa, y rebasa su función cognoscitiva al poner ésta al servicio de una función social, práctica.

Desde un punto de vista ideológico, una filosofía será válida si funciona socialmente de acuerdo con el interés de clase que expresa, y es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no. Pero por otro lado, su validez es limitada: vale lo que valen histórica y socialmente esos intereses de clase. La antropología abstracta o el humanismo abstracto de la filosofía idealista alemana o la decapitación de Dios bajo el hacha kantiana de la *Crítica de la razón pura* valen ideológicamente por su adecuación a los intereses de clase de la burguesía alemana de la época. Heine captó perfectamente, sin nombrarlo explícitamente, este elemento ideológico de la "revolución copernicana" de Kant. Pero ideológicamente la destrucción de la metafísica clásica no va más allá de esos intereses. Ahora bien, no todo se pierde. Lo que sobrevive de esos elementos ideológicos (el principio kantiano, por ejemplo, del hombre considerado como fin y no como medio) pasa a formar parte de ideologías que vienen después (como la ideología socialista, proletaria), pero ya superada su validez ideológica burguesa.

MÁS SOBRE EL PAPEL DETERMINANTE DE LA IDEOLOGÍA

El papel de la ideología en la filosofía, o de la filosofía como ideología, no acaba aquí. La ideología determina una serie de aspectos del quehacer filosófico que podemos fijar en los siguientes puntos:

1. La ideología contribuye a fijar el espacio que en ella ocupa el saber (o conocimiento). En efecto, los ingredientes ideológicos de una filosofía determinan el espacio que en ella queda al conocimiento o, más exactamente, al saber, categoría que es propia de la filosofía. Este espacio—y no la verdad que en él se da—es siempre de origen ideológico. En este sentido, la estructura misma de una teoría filosófica se ve afectada por la ideología, pues el peso de ésta, o más precisamente su naturaleza específica, es la que fija el límite del saber que una filosofía puede alcanzar. Lo que dice Marx con respecto a la economía política burguesa: su imposibilidad de franquear cierta barrera teórica en virtud de su punto de vista de clase,[11] es decir, de su ideología, puede aplicarse a la filosofía. Lo que hay en la escolástica medieval de ideología feudal es justamente lo que reduce enormemente en ella el espacio del saber. Y lo que hay en Hegel de ideología burguesa, en las condiciones peculiares de la Alemania de su tiempo, es lo que le obliga a interpretar el mundo de un modo idealista absoluto (como conciliación de la idea con la realidad) y a excluir toda perspectiva de transformación revolucionaria, a la que descalifica como muestra de una "impaciencia subjetiva". Por el contrario, la ideología proletaria que inspira la obra de Marx le lleva a una concepción dialéctica del mundo como crítica radical de todo lo existente, estrechamente vinculada a la práctica revolucionaria. La ideología determina así, en todos estos casos, en el seno mismo de la teoría, el espacio que ocupa el saber.

2. La ideología no sólo determina el espacio que ocupa el saber, sino también el modo de ocuparlo. Es decir, la ideología establece este modo de ocupación al fijar el tipo de relación que la filosofía mantiene con la relación ideología-ciencia, pues las líneas de demarcación son de origen ideológico (ya sea entre el saber y el no saber, entre lo significativo y lo no significativo).[12]

3. La ideología en la filosofía, o la filosofía como ideología, determina a su vez su relación con lo ideológico mismo. Ciertamente, el tipo de ideología que inspira a la filosofía determinará el modo de verse a sí misma: *a)* como "abstracciones de sí, separadas de la historia real", o *b)* como "expre-

sión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas".[13] O sea, la naturaleza ideológica de una filosofía determinará que se vea a sí misma como una filosofía no contaminada ideológicamente o como una filosofía que, consciente de su carácter ideológico, puede tomar sus medidas con respecto a sí misma y a las demás.

Raras son las filosofías que reconocen su propia naturaleza ideológica, y muchas las que se consideran a sí mismas como el antídoto de toda ideología (la última rama de este añejo tronco es justamente la filosofía analítica). Ahora bien, si es cierto que la filosofía puede analizar, criticar y revisar, como dice JFM, las ideologías, ello sólo podrá hacerlo fecundamente si, al echar mano de una teoría científica de la ideología, tiene plena conciencia de su naturaleza ideológica. Sólo así podrá realizar una verdadera crítica filosófica de una ideología, pero a la vez comprender el límite teórico infranqueable de esa crítica, pues en cuanto que la ideología se levanta sobre la base económica social que la engendra, la tarea de desplazar a una ideología deja de ser una tarea puramente teórica, para volverse práctica; o sea, se halla vinculada al desplazamiento de la base social que la ha engendrado.

La pretensión de desplazar una ideología mediante la simple lucha de ideas cumple la función ideológica de dejar, en definitiva—en mayor o menor grado—, el mundo, del que forma parte la ideología, como está.

4. La ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología, sin dejar de ser ella misma ideología, sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia.

Estas relaciones son diversas:

a) De exclusión (negación o humillación del saber de la ciencia en nombre del saber supremo de la filosofía). Todas las filosofías irracionalistas (pasadas o contemporáneas) postulan semejante relación;

b) de supeditación de la ciencia a la filosofía. El filósofo se vale de la ciencia para afirmar fines o propósitos ideológicos. Se trata de una relación de explotación, como justamente la ha caracterizado Althusser;[14]

c) de cooperación. La filosofía ayuda a la ciencia a desembarazarse de la ideología que obstruye su camino al mismo tiempo que, sin suplantarla, proporciona un saber categorial y esclarece métodos, fundamentos y supuestos. La filosofía le ayuda asimismo a inscribir su quehacer en una perspectiva global (teórica y práctica) de transformación del mundo.

Vemos, pues, que la filosofía no se sitúa ante la ciencia en un vacío ideológico. Y ello no sólo cuando toma a la ciencia como objeto de análisis, crítica o revisión, sino también cuando ella misma opta por hacerse científica, o por operar a espaldas (o en contra) de la ciencia. Optar por hacer filosofía de un modo u otro es ya una opción ideológica. Como lo es también hacer filosofía puramente especulativa, separada de la práctica social, o filosofía práctica, o de la praxis, vinculada a la transformación real del mundo.

En suma, la filosofía se halla siempre entroncada con el mundo social del que es expresión y parte integrante. Por ello, entronca siempre con él desde la ideología.

El examen de los trabajos citados de JFM nos ha estimulado a recorrer el camino que nos ha reafirmado en esta conclusión.

1978

[1] C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia.*

[2] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.*

[3] Al examinar las ideas de José Ferrater Mora en este problema tomamos en cuenta tres trabajos suyos: *La filosofía actual*, 3ª ed., Madrid, 1973; *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974; "La filosofía entre la ciencia y la ideología", ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de la Filosofía (Morelia, Michoacán), recogida en el volumen *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, Col. Teoría y Praxis, Grijalbo, México, D. F., 1976, pp. 41-56. Citaremos respectivamente los trabajos anteriores por las siglas *FA, CMF* y *FCI*, seguida de la página o páginas del volumen en la edición correspondiente.

[4] Descartemos el "todas" de la expresión de JFM, reforzado a su vez por "posibles", ya que en ninguna esfera del conocimiento podría aplicarse.

[5] C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

[6] Naturalmente esto supone que para nosotros el concepto de ideología no sólo tiene el significado de conciencia falsa, deformada o mistificante, como ya subrayamos en nuestro trabajo "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", recogido en el presente volumen. En la tesis 3 de este trabajo damos la siguiente definición: "La ideología es: *a)* un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: *b)* responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que: *c)* guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales".

[7] V. I. Lenin, "Marxismo y revisionismo", en *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 15, p. 25.

[8] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo.*

[9] Como he puesto de manifiesto en mi trabajo "El teoricismo de Althusser" *(Cuadernos Políticos*, núm. 4, México, D. F., 1975), no estoy de acuerdo con la tajante distinción althusseriana según la cual sólo en la filosofía y no en la ciencia interviene la práctica como criterio para validar (él dice: justificar) los enunciados filosóficos a los que llama "tesis". [De estas cuestiones me he ocupado con posterioridad más ampliamente en mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Alianza Editorial, Madrid, 1978; nueva edición, Grijalbo, México, D. F., 1983.]

[10] Nos referimos a su descubrimiento teórico (debido a Marx y Engels), puesto que los hombres han operado *espontáneamente* en su vida práctica, desde hace milenios, con ese criterio.

[11] C. Marx, *El capital*, traducción al español de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, t. 1, p. XVIII.

[12] Esto es lo que ha olvidado Althusser. Al hacer de la función demarcadora (de la ciencia y la ideología) la función esencial de la filosofía, ha olvidado que ésta ejerce esa función precisamente como ideología.

[13] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.*

[14] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, París, 1974.

¿QUÉ HACER CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?

PREGUNTAS Y RESPUESTAS INICIALES

La expresión "historia de la filosofía" en cuanto que alude a cierta realidad histórica no presenta, al parecer, problema alguno. A la historia de esta realidad corresponde el conocimiento que, en nuestra lengua, designamos con las mismas palabras. Sin embargo, trátese de una u otra expresión, hay en ellas una ambigüedad que obliga a precisar el contorno de la realidad historiada, así como el alcance de su consideración histórica. Pero pronto caemos en la cuenta de que su ambigüedad es relativa, puesto que es su propia realidad la que nos veda fijarla unívocamente en una definición. Por lo que toca a su consideración histórica, el problema se plantea—como trataremos de ver—cuando no se la expone y explica como historia o cuando se hace pasar por tal lo que propiamente no es.

Lo primero que conviene subrayar es justamente su carácter de realidad. Se trata, en verdad, de una realidad constituida por la actividad de estos productores de doctrinas que son los filósofos y por un conjunto de textos en los que se expresan y comunican determinadas ideas. La atención de los historiadores de la filosofía (Hegel, Brehier o Copleston, por ejemplo) se dirige habitualmente a los filósofos y sus obras. Pero esta producción intelectual no agota el mundo histórico de la filosofía. Como todo producto, los textos filosóficos están destinados a ser consumidos o asimilados, y a través de su consumo influyen, más allá de ellos mismos, en otras doctrinas y, más allá de estas doctrinas, en la vida social y cultural.

Las filosofías llegan a sus destinatarios—filósofos o no—por ciertas vías sin las cuales no podrían cumplir su destino filosófico y social. Naturalmente, esos canales en que se exponen y circulan las ideas cambian históricamente: en tiempos de Sócrates, la plaza pública; en la Edad Media, los

monasterios; en nuestra época, los centros de enseñanza y los institutos de investigación, así como las publicaciones más o menos especializadas. Tanto en la producción como en el consumo, la filosofía se ha vuelto una actividad profesional, académica. Desde Kant la mayor parte de los filósofos han dejado de respirar el aire de la calle para refugiarse en sus cubículos y salones de clase. Los nombres de Nietzsche, Marx, Gramsci o Sartre constituyen, a este respecto, más bien la excepción que la regla.

Pero volviendo a nuestro tema y concentrando la atención en aquello que es producido, distribuido y consumido de cierto modo, o sea, las doctrinas filosóficas, abordemos la cuestión medular que nos interesa: ¿cómo y por qué se suceden las filosofías?, o ¿en qué consiste precisamente su existencia histórica? Ya las preguntas mismas entrañan el reconocimiento de estos dos rasgos que condicionan la respuesta: *a)* las filosofías se encuentran dispuestas en un orden de sucesión temporal, y *b)* esta sucesión obedece a razones y, por tanto, excluye una sucesión arbitraria, casual o contingente.

Tendríamos, pues, en la historia de las filosofías, un orden temporal, cronológico, y un orden lógico, racional. No habría, por tanto, historia de las filosofías si se la saca de este doble orden de sucesión. Pero, a la vez, tampoco la habría si—como ya puso Marx de manifiesto desde *La ideología alemana*—se la saca de la historia real; o sea, de la historia total de la que ella forma parte junto con la economía, la política y la ideología. Finalmente, tampoco habría historia de la filosofía si se la coloca a extramuros de su historia propia, interna. Aunque parezca superfluo recordarlo—o suene a perogrullada—todo lo anterior equivale a decir que no puede haber propiamente historia de la filosofía sin historia; es decir, si la filosofía en su conjunto o una determinada doctrina filosófica no es considerada históricamente.

ATENTADOS CONTRA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Hay varias maneras de intentar la destrucción o el olvido de la historia de la filosofía. *A)* Cortando sus vínculos con la historia real para hacer de ella una historia inmanente que se alimentaría de sí misma y que, en sí misma, encontraría su razón de ser. Así, se explicaría Aristóteles sin tener que asomarse a la sociedad griega esclavista de su tiempo. Bastaría ponerlo en relación con Platón, quien plantea problemas que tocaría resolver a Aristóteles. Hegel podría ser explicado sin tener que relacionarlo con el modo como se refracta, en la sociedad alemana de su época, la gran revolución burguesa de Francia. Bastaría insertarlo en la problemática idealista de Kant o en la de la sustancia sin sujeto de Spinoza. *B)* Pero a veces no sólo se niegan, en nombre de esta inmanencia, los vínculos con la historia real para entregarnos una historia que, como Narciso, no haría más que mirarse a sí misma, sino que se niega el pasado filosófico, la historia propia, como sucede en la filosofía que, sin el menor rubor, se llama a sí misma *perenne*, o las que, admitiendo que su desarrollo es histórico, consideran que éste sólo lo es de un núcleo invariante que no tiene historia. Ahora bien, ¿cómo puede haber historia de lo que no tiene historia? En ambos casos, se entierra dogmáticamente el pasado filosófico y con él la historia: tanto la real como la propia o interna. La historia de la filosofía se vuelve así su antihistoria. *C)* Finalmente tampoco se escapa a esta antihistoria cuando negada la vinculación de la filosofía con la historia real, pero reconocida la existencia de un pasado filosófico, sólo se toma de él lo que se sitúa en el camino de una filosofía "pura". En nombre de ella, desde la perspectiva analítica, John Passmore en su obra reciente *100 años de filosofía* se permite calificar la filosofía marxista como un "accidente histórico" y negar a Sartre todo interés filosófico. Se cae, pues, en la antihistoria cuando al historiar 100 años de filosofía se amputa del cuerpo de ellos la problemática o las doctrinas que no sirven de alimento a una supuesta filosofía "pura". Estos atentados no han logrado, ciertamente, destruir la historia de la filosofía, pero sí han contribuido a cierto descrédito de ella, descrédito que se ve abonado por la práctica de la mayoría de los filósofos. En general, los filósofos no suelen reconocer sus deudas filosóficas, para no hablar de las que tienen con la ciencia, la

política y la vida social. Cada quien ve su propia doctrina como el punto de partida de la filosofía y, lejos de ser la suya un recomienzo, es para él un comienzo absoluto. El yo de Descartes, el sujeto trascendental de Kant, la filosofía como ciencia rigurosa, sin supuestos, de Husserl; la ontología fundamental de Heidegger, etcétera, justamente por su afán de originalidad e innovación, son verdaderas máquinas de destrucción que pretenden levantar, al fin, el edificio que no será demolido. La filosofía se inserta así en un presente que como yo, conciencia trascendental, *Dasein*, sentido, materia o lenguaje exige ser sacralizado. Y sólo se salva del pasado aquello que contribuye a esa sacralización.

La propia práctica de la filosofía arroja, en muchos casos, una densa niebla sobre su historia, puesto que la imagen que la mayor parte de los filósofos tienen de su doctrina es de por sí antihistórica: la filosofía como punto de partida o de llegada absolutos. Pero una doctrina debe ser juzgada no por la imagen que el filósofo traza de ella misma, sino por su naturaleza, que es justamente la de ser histórica.

LA HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA Y SUS PROBLEMAS

De acuerdo con esta naturaleza histórica, la historia de la filosofía o la explicación histórica de determinada doctrina filosófica se hace necesaria por tres razones. Primera, la filosofía, con su realidad específica, forma parte del todo social, como elemento de su supraestructura ideológica; por tanto, para entender cierta fase del desarrollo histórico-social hay que tomar en cuenta el nivel histórico alcanzado por la filosofía en esa fase históricosocial. Segunda, la filosofía como parte de una realidad social responde a necesidades vitales, sociales. Como historia real, la historia de la filosofía es la prueba palmaria de la naturaleza y función social de las filosofías. Y tercera, la historia de las doctrinas filosóficas se hace necesaria para entender el presente filosófico, presente que no deja de tener consecuencias prácticas en cuanto que contribuye a dejar intacta o a transformar una realidad social.

Ahora bien, si la historia de las filosofías no es mera sucesión de ellas en el tiempo y esta sucesión obedece a cierta lógica interna y externa, ello significa que lo que se ordena temporalmente tiene que serlo, a su vez, lógica, racionalmente. Haberlo intentado por primera vez es el gran mérito de Hegel. Los hechos filosóficos han de ser considerados, por tanto, desde una perspectiva teórica; pero la premisa de una teoría (o filosofía) de la historia de la filosofía es el reconocimiento de la diversidad y del cambio de aquello que ha de ser historiado.

Esta diversidad y ese cambio se refieren a los diferentes problemas que ocupan el primer plano en distintas épocas; a las diversas soluciones que se dan, históricamente, a un mismo problema; al distinto modo de practicar la filosofía (especulativo o práctico, académico o callejero, elitista o público); a las diversas relaciones que, en cada época, mantiene la filosofía con la no filosofía (religión, ciencia, arte o política) y, finalmente, a los diferentes efectos teóricos y prácticos que provocan la difusión y recepción de las distintas filosofías. He ahí una diversidad histórica, real, que el historiador no puede ignorar sin negar la historicidad de la realidad que justifica su labor.

Pero el reconocimiento de esa historicidad y, por tanto, de la imposibilidad de congelarla, no nos libera de la necesidad de plantearnos otra cuestión que, desde el primer momento, nos viene acechando: ¿la filosofía sólo es lo que es históricamente o ciertas filosofías podrían rebasar, total o parcialmente, su existencia histórica? O también: si no se puede separar el saber filosófico de su historia, ¿en qué relación se halla la historia de su objeto (de la filosofía) y lo que este objeto es? Ambas cuestiones nos llevan al problema metodológico fundamental de cuál es el enfoque más adecuado para estudiar un objeto que se caracteriza por su historicidad. A primera vista, el método que parece ajustarse más estrechamente a la naturaleza del objeto sería histórico. Pero entonces se plantea la cuestión—propia de toda ciencia histórica—de si se puede hacer historia sin disponer o presuponer una teoría de su objeto. Ahora bien, si fijamos la atención en el objeto—la filosofía—cuya historia nos proponemos conocer, advertimos de nuevo que no existe una definición unívoca cuyos

rasgos pudieran ser compartidos por las diversas filosofías que han de ser historiadas. Puesto que cambian de una a otra los problemas, las soluciones, el modo de practicarla, sus relaciones y funciones, no cabe hablar de una esencia de la filosofía, o filosofía ideal, paradigmática, que pudiéramos llamar LA FILOSOFÍA y que, como en la dicotomía platónica, se realizara en las filosofías reales, diversas y cambiantes históricamente. Lo que tenemos son las múltiples doctrinas filosóficas que han existido efectivamente sin que ninguna de ellas realice esa supuesta esencia filosófica o filosofía ideal.

LA FILOSOFÍA es, pues, una abstracción—una mala abstracción—o una generalidad vacía. Lo que existe—al menos históricamente y de historia se trata ahora—son *las* filosofías. Esto significa que, en rigor, no puede hablarse de historia de *la* filosofía sino de historia de las filosofías. Una filosofía así entendida, como elemento de esta totalidad cambiante y variable, es histórica en un triple sentido: *a)* como producto histórico, o sea, por su origen; *b)* en cuanto que determinada situación histórica condiciona lo que ella es: sus problemas y soluciones, su práctica, sus relaciones con lo que ella no es directamente y sus efectos filosóficos y sociales y, finalmente, *c)* en cuanto que—como todo producto histórico—está destinado a dejar un hueco que habrá de ser llenado por otras filosofías.

EL ENFOQUE SISTÉMICO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Las filosofías nacen de la historia, están en ella y en ella encuentran las condiciones de su supervivencia relativa o de su desaparición. No hay, pues, una filosofía supratemporal o suprahistórica. ¿Qué aporta entonces o qué puede aportar el enfoque sistémico en los estudios de las filosofías como sistema; por ejemplo los de Hamelin sobre Aristóteles y Descartes, o el de Victor Delbos sobre el spinozismo? Este enfoque no puede dejar de reconocer que existe un orden temporal y que toda filosofía por su origen se relaciona con una serie de circunstancias. Pero, una vez surgida y constituida, lo que le interesa de ella no es la relación con sus circunstan-

cias ni por qué surge o cuáles son las necesidades sociales a que responde. Todo ello le parece exterior o inesencial. Lo que busca es *cómo* está hecha, su unidad o coherencia internas, su lógica propia. En suma, lo que hay en ella de sistema, de esencial. En cuanto a su relación con el pasado filosófico, sólo le atrae lo que se integra en el sistema y lo que no logra tal integración queda como un accidente histórico del que el sistema se despoja. El sistema es, pues, lo coherente salvado de la incoherencia, la identidad sin oposición interna. Pero el accidente, la incoherencia existen dialécticamente, es decir, real, históricamente. El sistema es, por consiguiente, la filosofía depurada de las impurezas históricas. En pocas palabras, lo que queda de la filosofía como sistema es lo que, en la filosofía, queda fuera de la historia.

¿Qué sentido tiene hablar aquí de existencia histórica o de inserción en una historia propia? Para el investigador que adopta este enfoque sistémico lo que se historia es la filosofía como sistema, puesto, a su vez, en relación diacrónica con el sistema que le precede y con el que viene después. Pero ¿qué es lo que lleva de un sistema a otro? Un sistema nuevo nace para resolver lo que un sistema anterior no ha podido resolver; es, pues, su impotencia misma lo que le hace salir de sí y encontrarse en otro, posterior. Así es como Hegel ha visto a Spinoza. La verdad del sistema spinozista (de su sustancia) encuentra su plenitud en lo Absoluto hegeliano (que es sustancia pero como sujeto).

En el enfoque sistémico un sistema se relaciona con otro cronológicamente, en el doble sentido temporal y lógico. La historia de la filosofía se convierte en historia de los sistemas, en la que lo lógico y lo histórico se confunden sin la mediación de la historia real.

Y lo que se busca en cada sistema es la coherencia a toda costa; por ello, en el enfoque sistémico de Spinoza se excluye la contradicción que supone mantener la idea de la inmortalidad del alma en una filosofía materialista, de manera análoga a como se descartan del sistema idealista de Descarte sus elementos materialistas. Se hace así abstracción del cambio, del movimiento, de las oposiciones en el seno mismo del sistema. De la filosofía expuesta lo que interesa es su forma acabada y no su formación.

La historia de la filosofía se vuelve así paso de un sistema a otro, de un pensamiento esencial a otro más esencial. El sujeto, pues, de la historia de la filosofía es el sistema.

Los sistemas se relacionan diacrónicamente entre sí, pero en un movimiento de esencias en el que su esencialidad determina el lugar de cada filosofía en su movimiento histórico, su antes y después (Spinoza se convierte así en un prehegeliano y Hegel en la consumación de Spinoza). La verdad de una y otra filosofías sólo se da en ese movimiento en que los sistemas, como pobladores de un mismo universo de esencias, acaban por ser intemporales y, de este modo, escapan de la historia.

Ahora bien, no toda filosofía es sistema en el sentido fuerte en que lo son las doctrinas de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hegel y, en nuestro siglo, Nicolai Hartman. Pero, incluso en estos casos, su unidad no es tan absoluta que llegue a abolir—como vimos en los ejemplos de Spinoza y Descartes—sus oposiciones internas. Y no sólo esto. Hay otras filosofías en las que falta esa voluntad de sistema como acontece desde Sócrates en Nietzsche, Marx, Gramsci, Unamuno, Sartre, Witgenstein o Adorno. Sin embargo, esto no quiere decir que carezcan de cierta unidad o coherencia en torno a algunos problemas fundamentales, aunque sin constituir un sistema. Por otra parte, si la historia de la filosofía se reduce a historia de los sistemas, o a la realización de una voluntad sistémica, ello significa, en primer lugar, dejar fuera las filosofías en que no se manifiesta semejante voluntad; y en segundo lugar, reducirla a una historia puramente interna en la que un sistema existe para superar a otro o ser superado por él. En suma, significa la abolición misma de la historia de la filosofía para volverse paradójicamente una historia ahistórica o, más absurdo aún, una historia contra la historia.

En cuanto que el paso de un sistema a otro responde a la exigencia de superar el pasado, la historia de la filosofía es la historia de las impotencias filosóficas sucesivas y, a la vez, de los poderes que han de culminar en el poder supremo del Sistema por excelencia (en Hegel, su propia filosofía). La búsqueda de la coherencia y de la unidad cada vez mayores conduce así a ese sistema pleno que, por haber llenado los huecos de los

sistemas anteriores, se convierte en la fase última y, por última, superior de la historia de la filosofía. De este modo, la historia ideal o idealista de los sistemas se convierte en una historia teleológica.

Ahora bien, nuestra crítica de este enfoque sistémico así practicado no anula su legítima pretensión de buscar una articulación o estructura conceptual. Esta búsqueda es necesaria siempre que no sacrifique a ella las oposiciones internas de una doctrina y siempre que su estructura contradictoria y, por tanto, dialéctica, se ponga en relación con las condiciones históricas concretas en que surge, se desarrolla y se constituye.

EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO

Todo lo anterior nos lleva a la conclusión de que es necesario situarse en un punto de vista histórico, pero no reducido—como en el enfoque sistémico—al de una historia lógica, ideal o de sistemas. Se trata de considerar las filosofías a través del tiempo como ríos de diverso caudal que no tienen una sola y definitiva desembocadura. Se trata de verlas no como formas o esencias, sino en su proceso de formación y desarrollo. ¿Qué es lo que impulsa ese proceso?; ¿de qué naturaleza es el movimiento en que se insertan y su propio movimiento: continuo o discontinuo?; ¿qué relación hay entre su estado inicial y su fase final? He ahí un manojo de cuestiones a las que intenta responder la consideración de las doctrinas filosóficas en su existencia histórica.

LA CONCEPCIÓN EVOLUCIONISTA

Veamos, en primer lugar, la concepción evolucionista—quizás, más exactamente, embriológica—de la historia de la filosofía. En cierto modo, por lo que toca a todo el proceso histórico de la filosofía en su conjunto, la historia de la filosofía de Hegel podría ser un buen ejemplo de este evolucionismo. En cuanto a una doctrina determinada, podríamos ejemplificar esta concepción con el estudio de un investigador contemporáneo como Johnston sobre la vida y la filosofía de Berkeley. De acuerdo con

este enfoque, en toda filosofía hay un núcleo esencial que aparece inicialmente como germen o embrión para madurar en su estado final. Así han interpretado algunos, en estos últimos años, la filosofía de Marx, al ver ese núcleo en el concepto de enajenación de sus textos de juventud.

Para este enfoque de la historia de las filosofías, el comienzo es el fin, como ya decía Hegel; el embrión es la madurez, el resultado, aunque de un modo potencial. Pero, con todo, para el evolucionista, lo que no es todavía realmente acabará por serlo. Este enfoque acentúa la continuidad sin cortes ni cesuras. Lo que una filosofía ofrece en su madurez estaba ya en su estado inicial, sólo que en embrión. La historia de la filosofía se convierte en una embriología del saber, pero con ello se reduce a una historia interior, aunque ciertos estímulos externos contribuyan a ella. Justamente por su carácter interno se asemeja a la historia sistémica. En efecto, el desarrollo del embrión culmina en la forma madura y última. De este modo, la formación de una doctrina conduce necesariamente a la forma acabada que, ya sin evolución posible, puede considerarse como última.

La existencia histórica de una doctrina consiste en esta sucesión del embrión al estado final, estado que sólo existe por su evolución anterior. El punto de vista sistémico pretendía superar la contradicción entre historia y sistema reduciendo la historia a un proceso lógico, racional. El punto de vista evolucionista trata de conjugar historia y sistema, predeterminando desde el comienzo mismo el resultado que se dará al final. Para este enfoque, semejante proceso sólo puede ser continuo e interno, excluyendo, por un lado, las rupturas y contradicciones internas y, por otro, desvinculando ese proceso de la historia real que irrumpe siempre impidiendo toda predeterminación.

Veamos ahora las explicaciones históricas que, a diferencia de los enfoques anteriores—sistémico y evolucionista—, consideran históricamente la filosofía por su conexión con algo que es exterior a ella (la personalidad del filósofo, el Espíritu o la sociedad). En todas ellas, la clave de la explicación histórica reside en el descubrimiento de ciertas conexiones externas.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA DE LOS FILÓSOFOS

La primera de estas tres explicaciones reduce la historia de las filosofías a la historia de los filósofos, ya sea que la relación se establezca con la personalidad de ellos (su psicología, situación e ideas), como hace Copleston, ya sea que se considere toda filosofía—como la considera Gaos —"confesión personal".

Es innegable la parte de verdad que hay en esta concepción. Ciertamente, una filosofía la hace un individuo concreto cuya personalidad ofrece ciertos rasgos que no dejan de imprimir su huella en su doctrina. Tampoco puede ignorarse que ciertos acontecimientos personales pueden influir en la filosofía correspondiente; por ejemplo, la expulsión de Spinoza de la comunidad judía de Amsterdam; la vida apartada de Feuerbach en el campo, en contacto directo con la naturaleza, durante cerca de 25 años; el paso de Marx en su juventud por la redacción de *La Gaceta Renana;* la ruptura de Kierkegaard con su novia Regina Olsen y la impresión que le produjo el ataque de un periódico humorístico de la época, etcétera. Sin embargo, la filosofía no es asunto ni expresión personal. En primer lugar, porque el modo de ser individuo en una sociedad dada se halla condicionado socialmente y, en segundo lugar, porque este individuo concreto que es el filósofo sólo reflexiona en un contexto social, político e ideológico que le marca no sólo su personalidad en general sino también como filósofo. Las ideas de Platón y Aristóteles acerca de la verdadera naturaleza del hombre como *homo teoreticus* que, a juicio de ellos, sólo podía darse en el hombre "libre" y no en el esclavo, no eran ideas personales que pudieran explicarse sin tomar en cuenta la sociedad esclavista en que se producen. Pero la explicación biográfica no sólo deja en el aire el fundamento social de las ideas filosóficas sino que pierde de vista la conexión interna entre unas doctrinas y otras. Si las individualidades sólo generan expresiones filosóficas irreductibles, ¿cómo se podría tender un puente entre estas filosofías subjetivas o personales? El psicologismo y relativismo radicales de este enfoque conducen forzosamente no sólo a ne-

gar los lazos que vinculan a una filosofía con sus condicionantes sociales e ideológicos sino a ignorar su lógica interna. La consecuencia de ello es el "monólogo en soledad" (Gaos) y, por tanto, el escepticismo radical. La historia de la filosofía se convierte así en pura historia de personalidades filosóficas o sucesión de biografías de filósofos.

LA HISTORIA HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA

Para Hegel la historia de la filosofía es la historia de su evolución en el tiempo. Se trata de un proceso necesario y racional, pero no puramente interno, ya que en definitiva se trata de la historia del Espíritu. La racionalidad de la sucesión de las doctrinas filosóficas en el tiempo es, en definitiva, la racionalidad de la historia del Espíritu. "Toda filosofía—dice Hegel—es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual." No estamos, pues, ante una historia real, humana—pero ¿es que puede haber otra?—, de la filosofía, sino ante una historia espiritual de la filosofía o, lo que es lo mismo, ante una historia filosófica del Espíritu. Una historia que encuentra en el Espíritu, con el que acaba por identificarse el sistema de Hegel, no sólo su razón de ser sino su finalidad. La racionalidad de la historia es, por tanto, teleología. En rigor, con Hegel puede hablarse de una historia puramente interna de la filosofía justamente porque se trata de una historia del Espíritu, y no de una historia externa, tomando en cuenta, por ejemplo, la relación con circunstancias políticas, ya que en definitiva todo es Espíritu. Por ello, dice también Hegel: "[…] Es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos". La historia de la filosofía como toda historia es, en definitiva, historia del Espíritu en la que se disuelven tanto sus conexiones internas específicas como sus relaciones con la vida real.

HACIA LA HISTORIA REAL

Si descartamos esta historia especulativa, mistificada, de la filosofía para buscar su historia real, sin "astucias de la Razón", es decir, una historia de estos productos humanos—y sólo humanos—que son las doctrinas filosóficas, la historia de la filosofía debe abandonar su pretensión de autonomía absoluta o desarraigo total, puesto que dichas doctrinas forman parte de la realidad social en un tiempo y lugar determinados y se integran en el proceso histórico único y total. La filosofía es por ello asunto histórico y social.

El riesgo de este enfoque es que naufrague en el mar del sociologismo; es decir, que la búsqueda legítima de la determinación social conduzca a reducir las doctrinas filosóficas a simples respuestas a necesidades sociales, ignorando la estructura específica de esas respuestas y la racionalidad propia de su sucesión. Este enfoque sociologista—que no social—nos aleja—al igual que los anteriores: sistémico, psicologista o idealista—de una historia real de las filosofías, o sea, de aquella que da razón de su diversidad y sucesión a través del tiempo.

LAS TRES DIMENSIONES DE UNA HISTORIA REAL DE LA FILOSOFÍA

Semejante historia tiene que ver cada doctrina históricamente, considerando qué es lo que la determina socialmente, cómo se relaciona con el pasado filosófico y, finalmente, cuál es la estructura peculiar de este producto histórico.

Detengámonos brevemente en cada uno de estos tres planos o dimensiones de un mismo enfoque:

a) Condicionamiento social de las filosofías. ¿En qué sociedad surge y se desarrolla determinada filosofía?, ¿cuáles son las relaciones de producción y de clase de esa sociedad?, ¿cómo se sitúa objetivamente el filósofo en ellas?, ¿cómo se insertan en esas relaciones sociales las instituciones filosóficas en que se producen y difunden sus obras?, ¿cuál es su relación con el poder?, ¿qué problemas plantea y qué soluciones exigen las necesidades sociales y el poder dominante?, ¿qué papel efectivo desempeña

una filosofía en ciertas condiciones históricas? Puesto que determinada doctrina filosófica no sólo surge en una sociedad dada sino que es elemento de ella, de su supraestructura ideológica, el estudio de esa sociedad constituye necesariamente el punto de partida en la explicación de su origen, naturaleza y función social. Pero se trata sólo de un punto de partida que abre un campo de posibilidades y no la filosofía misma en su realidad efectiva. Esto es lo que olvida un enfoque sociologista, seudomarxista, al convertir ese punto de partida en punto de llegada. O sea, al establecer un nexo directo entre condiciones sociales y filosofía, sin tomar en cuenta la compleja red de eslabones intermedios y de factores subjetivos y contingentes que dependen, a su vez, de los nexos que el filósofo y sus instituciones mantienen con las relaciones sociales y el poder en condiciones históricas dadas.

El enfoque social permite descubrir un campo de posibilidades, pero la filosofía que existe históricamente no es sólo una de las posibilidades determinadas socialmente sino una posibilidad realizada. Esto obliga al historiador a estudiar los elementos, factores o eslabones que han hecho posible su realización, entre ellos los ya señalados: personalidad individual del filósofo y bagaje filosófico con que cuenta para responder filosóficamente a los problemas que su sociedad y su tiempo le plantean. Pasemos ahora al segundo plano anunciado.

b) Análisis del nexo interno de una filosofía con otras. Al abordar los problemas filosóficos que se le plantean, el filósofo no parte de la nada; dispone de una herencia filosófica que abre ante él un nuevo horizonte de posibilidades. Hegel hace posible a Marx, pero también al “antiHegel” o Kierkegaard. ¿Por qué se realiza una u otra posibilidad? Ya hemos señalado el papel de las condiciones sociales al engendrar ciertas posibilidades de realización; o sea, la posibilidad de que después de Hegel se siga el camino de Marx o el de Kierkegaard. Pero ello dependerá no sólo de las condiciones sociales que engendran una y otra posibilidad, sino también del nivel histórico alcanzado por la propia filosofía; de Hegel no se habría podido pasar a Marx sin la mediación de Feuerbach. Así pues, no bastan las condiciones sociales para explicar por qué el desarrollo históri-

co de la filosofía toma cierto rumbo, sino que es necesario comprender de qué material filosófico se dispone y en qué sentido ha sido transformado. O sea, se hace necesario el estudio de la genealogía de los conceptos fundamentales de determinada doctrina, el lugar de ésta dentro de una historia propia, interna.

Así pues, el estudio histórico de una doctrina obliga, por un lado, a examinar las posibilidades filosóficas determinadas socialmente, pero a su vez, el papel que desempeñan en la realización de una de ellas, en el surgimiento de determinada doctrina, las posibilidades abiertas por su historia propia, interna, o sea, por la herencia filosófica de que se dispone.

Finalmente, del análisis del condicionamiento social y de la genealogía, pasamos al tercer nivel:

c) Análisis interno. En toda filosofía, sistemática o no, hay cierta unidad o articulación de sus conceptos fundamentales. La filosofía se presenta como un todo más o menos orgánico que no excluye sus contradicciones internas, cuya presencia puede explicarse por la relación del filósofo con la sociedad y con otras filosofías. Así pues, toda filosofía presenta una estructura peculiar en la que encontramos, realizadas, las posibilidades filosóficas dadas en determinada sociedad y un modo peculiar de asimilar la herencia filosófica disponible. Pero el todo filosófico que se somete a un análisis interno no es la simple deducción de ciertas condiciones sociales ni de un pasado filosófico anterior, sino que es el producto de una actividad transformadora, creadora, a partir de las condiciones históricas y sociales dadas, de un material filosófico preexistente. Es así como podemos considerar las filosofías en su existencia histórica sin caer en el logicismo del enfoque sistémico, en el empirismo historicista o en el reduccionismo del enfoque sociologista.

HISTORIA DE LA CIENCIA, HISTORIA DEL ARTE E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Una historia de la filosofía comparte con la historia de otras creaciones culturales—como la ciencia y el arte—la tesis del condicionamiento social de toda producción espiritual y, por tanto, la de su relación externa con la historia real. Comparte igualmente el principio de su inserción en una historia interna propia. Pero por su naturaleza específica y su existencia histórica peculiar, la historia de la filosofía está más cerca de la historia del arte que de la de la ciencia. Veamos.

En el arte, como en la filosofía, no existe EL ARTE por excelencia al que se encaminara en su movimiento histórico el pasado artístico. En cierto modo, el pasado está vivo. Con Rembrandt, como con Spinoza, podemos mantener un diálogo vivo, actual. Cierto es que esto vale más para el arte que para la filosofía, en la cual pueden encontrarse problemas y soluciones que sólo tienen hoy un valor histórico; más exactamente, arqueológico.

En la ciencia, a diferencia del arte y la filosofía, cabe hablar de una fase última a la que se encamina la ciencia del pasado y que, por ser la última, es la fase superior. Los elementos vivos—es decir, válidos—se integran en esta ciencia última como sistema, cosa que no ocurre en el arte ni en la filosofía. La ciencia es siempre la ciencia en presente y lo que queda de su pasado sólo existe o vale en cuanto que se integra en el sistema con que se ofrece en el presente. La historia de la ciencia no es sino la historia que conduce a ese presente o sistema último que, además, es único. Por ello es historia de LA CIENCIA (física, química, biología, neurología, etcétera). En cambio, la historia de la filosofía no es la historia de LA FILOSOFÍA (como fase última y sistema único) a la que conduce el pasado, ni la historia del arte lo es del ARTE (entendiendo por éste un estado último en el que se integrara el pasado).

Todo esto explica que la filosofía y el arte, a diferencia de la ciencia, conozcan forzosamente la pluralidad tanto en el pasado como en el presente, pluralidad que la ciencia sólo admite en el movimiento histórico hacia la verdad, pero no en su resultado: la verdad misma. La pluralidad en la ciencia está destinada a disolverse en el sistema presente y único, cosa que no ocurre con la diversidad de doctrinas filosóficas y de movi-

mientos artísticos. Así pues, mientras la ciencia une o está destinada a unirse, la filosofía—como el arte—divide y está condenada históricamente a permanecer en constante división, y ello es así porque arte y filosofía son, no sólo por sus relaciones externas sino intrínsecas, ideológicos. Los invariantes históricos en el arte y la filosofía, lo que sobrevive a su momento histórico, no se integran para formar el arte o la filosofía como estado final, único y superior, a la manera como se integran en la ciencia.

¿QUÉ HACER…?

¿Qué hacer, pues, con la historia de la filosofía? Quedarnos con la que es propiamente tal, con la que ve las filosofías en su existencia histórica, rechazando aquellas que, por ignorar esa existencia histórica, no pueden considerarse propiamente como historias de la filosofía. Con las primeras hay mucho que hacer; con las segundas, poco o nada.

1983

BIBLIOGRAFÍA

Brehier, Émile, *Historia de la filosofía*, prólogo de José Ortega y Gasset, Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

Copleston, F., *A History of Philosophie*, vols. 1-9, Londres, 1946-1974.

———, *Philosophie and Philosophies*, Londres, 1976.

Delbos, Victor, *Le Spinozisme*, Vrin, París, 1926.

Engels, Federico, y Carlos Marx, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1960.

Gaos, José, y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España en México, 1940.

Gaos, José, *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962.

Hamelin, O., *Le Systeme de Descartes*, Alcan, París, 1911.

———, *Le Systeme d'Aristote*, Alcan, París, 1920.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955.

Johnston, G. A., *George Berkeley. A Study of his Life and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1936.

Passmore, John, *100 años de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Sánchez Vázquez, Adolfo, "Filosofía, ideología y sociedad" (en el presente volumen).

———, "Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx" *(idem)*.

LAS REVOLUCIONES FILOSÓFICAS: DE KANT A MARX

UN CONCEPTO AUSENTE: EL DE REVOLUCIÓN FILOSÓFICA

El concepto de revolución filosófica no goza hasta ahora de carta de ciudadanía. Al menos si esperamos encontrarlo allí donde, al parecer, debiera estar: en las historias de la filosofía. Si se entiende por éstas las exposiciones del nacimiento, formación y desarrollo de las doctrinas filosóficas fundamentales, es ahí ciertamente donde debiera encontrarse este modo peculiar de ser desplazadas unas doctrinas por otras. Y, sin embargo, si fijamos la atención en las historias del pensamiento filosófico más conocidas veremos que, en general, no hacen uso de este concepto.

En algunos casos su exclusión puede explicarse por cierta concepción del proceso histórico que es incompatible con él. En verdad, una concepción lineal, evolutiva, de dicho proceso no deja espacio para las discontinuidades, rupturas o cambios revolucionarios. De modo análogo, una concepción teleológica de la historia que vea en ella el despliegue de elementos prima-rios, que se dirigen necesaria e inexorablemente a una meta final, tampoco deja lugar para "revoluciones". Así sucede con la filosofía de la historia de Hegel, no obstante sus méritos por haber introducido la racionalidad en ella, aunque sea en la forma mistificada de historia filosófica de la Idea. Igualmente, toda historia de la filosofía que conciba ésta como una cadena de errores que precede a la filosofía "verdadera sin más", o "perenne", deja fuera forzosamente de su horizonte todo cambio o desviación radical de esa filosofía. En rigor, lo único que se admite es *una* filosofía *qua* filosofía con respecto a la cual sólo habría errores o desviaciones, acercamientos o alejamientos.

En suma, tanto si la filosofía viene dada de una vez y para siempre, al comienzo o al final de su proceso histórico, como si irrumpe en un mo-

mento privilegiado de este proceso, el cambio filosófico revolucionario se hace imposible. Por lo que tiene de innovación o creación, como toda revolución, la revolución filosófica tiene que darse en un proceso histórico abierto, es decir, no determinado mecánicamente ni predeterminado. Por no caer dentro de esta concepción mecanicista o providencialista del proceso histórico, podemos fijar la mirada, a título de ejemplo, en algunas historias de la filosofía contemporáneas, escritas desde diversas posiciones filosóficas, como las de Brehier, Bertrand Russell y la de Dynnik y un amplio grupo de autores soviéticos.

La historia de la filosofía de Brehier[1] se publicó en español en 1942, avalada por un prólogo de Ortega y Gasset, que aprovechó para exponer sus propias "Ideas para una historia de la filosofía". Allí, tras descubrir algunos mediterráneos como el de que "no hay propiamente historia de las ideas" (ya explorado mucho antes por Marx y Engels en *La ideología alemana)*, habla de la "evolución de la historia de la historia de la filosofía" y de esta historia como "regreso" y "progreso", pero el concepto de "revolución filosófica" está por completo ausente. Lo mismo cabe decir del autor prologado, ya que sólo en una ocasión, y con referencia a Kant, emplea la expresión "revolución crítica".

Bertrand Russell, como es sabido, no es un especialista en estos menesteres históricos, pero ha atisbado la necesidad de presentar a la filosofía "como parte integral de la vida social y política" y en "sus conexiones con las circunstancias políticas y sociales desde los tiempos antiguos hasta nuestros días".[2] Y, en verdad, en su *A History of Western Philosophy* están, entre esas circunstancias, las revoluciones políticas y sociales, como la norteamericana y la rusa, pero el concepto de "revolución filosófica" sigue estando ausente.

En la *Historia de la filosofía* de la Academia de Ciencias de la URSS (Dynnik y otros)[3] la expresión "revolución filosófica" se reserva para el marxismo, sin que vuelva a encontrarse a lo largo de esta extensa, prolija y desigual exposición histórica. Se subraya ciertamente la vinculación de las ideas con las situaciones históricas concretas y los correspondientes intereses de clase, pero al explicarse el paso de unas doctrinas a otras, o

de unos periodos filosóficos a otros, no se echa mano del concepto de "revolución filosófica".

En las tres historias de referencia hay una diversa periodización conforme a criterios distintos; existe igualmente el reconocimiento de cambios tanto en los periodos filosóficos como en las doctrinas, pero—con las excepciones citadas—no se utiliza el concepto de revolución para designar dicho cambio o cierta modalidad en el paso de unas doctrinas a otras. En la historia de Dynnik sirve para caracterizar una filosofía, pero no como concepto explicativo de la trayectoria histórica del pensamiento filosófico. Y, en forma semejante, lo encontramos también, desde el título mismo, en una recopilación de ensayos acerca del análisis filosófico: *La revolución en la filosofía.*[4]

Pero, ¿por qué se dice ahí que una filosofía revoluciona a la filosofía misma? El título del libro promete una respuesta a la cuestión, ya que la doctrina expuesta se presenta no como *una* revolución filosófica, sino como *la* revolución en la filosofía. Pero tal respuesta no se da, pues en ningún momento se precisa qué se entiende por revolución filosófica ni por qué la doctrina citada es no ya *una* revolución, sino *la* revolución misma en la filosofía. Lo más que se dice es que se trata de un cambio rápido o drástico. Por otro lado, no se aclara por qué ha de ser rápido (especie de toma de un Palacio de Invierno filosófico) y por qué lo revolucionario no podría extenderse a todo un periodo (como, por ejemplo, el de la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel). Y si drástico se toma en el sentido de radical no se precisa cuál sería la raíz para la filosofía analítica. Cuestión importante ésta, pues no se puede pretender tener el monopolio de la revolución filosófica si se reduce tan enormemente el campo de la filosofía. Tendríamos, si acaso, la microrrevolución propia de una micro-filosofía.

Los marxistas que han hecho uso del concepto de "revolución filosófica" lo aplican casi unilateralmente al marxismo. Es como reducir en su aplicación el concepto de revolución política y social a la revolución socialista, por importante y profunda que ésta sea. Por esa unilateralidad se hacen acreedores a un reproche semejante al que acabamos de hacer a los autores de *La revolución en la filosofía*, pues—como habremos de ver—

hay que reconocer amplitudes y profundidades diversas en el cambio revolucionario.

Advirtamos, por otra parte, que si los marxistas coinciden en caracterizar el marxismo como una revolución en la filosofía, divergen en cuanto al contenido que atribuyen a esta revolución. Sus respuestas varían de acuerdo con su propia concepción de la filosofía de Marx: desde la ontologizante a la praxeológica, pasando por la epistemológica. Pero dejando por ahora esta cuestión, de la que nos ocuparemos más adelante al examinar el marxismo como revolución en la filosofía, trataremos de aproximarnos a una definición de revolución filosófica.

Señalemos, en primer lugar, que se trata de una revolución adjetivada. Su concepto tiene que tomar en cuenta la especificidad del campo en que opera; el teórico, y más concretamente, el de la filosofía, sin perder de vista sus conexiones con otros tipos de revolución.

RASGOS DE LAS REVOLUCIONES POLÍTICAS Y SOCIALES

El concepto de revolución proviene, como es sabido, de la teoría política y social. Si hoy se habla de revoluciones filosóficas, científicas, artísticas, técnicas, etcétera, es porque primero y primariamente se ha hablado de revoluciones políticas y sociales con las cuales aquéllas se encuentran en cierta relación. Obviamente, con el término "revolución" se hace referencia a fenómenos históricos concretos: la Revolución francesa, las revoluciones europeas del siglo XIX, las revoluciones de independencia de América Latina, la Comuna de París de 1871, la Revolución mexicana de 1910, la Revolución rusa de 1917 o la Revolución cubana.

De acuerdo con el grado de profundización o transformación que realizan, cabe distinguirlas: revoluciones políticas, o revoluciones en sentido estrecho, y revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio. Las primeras tienen que ver con el cambio o transformación radical del aparato del Estado; consisten ante todo en la conquista del poder político y en el desplazamiento del dominio de una clase por el de otra; en ellas, el

problema primero y principal es el poder. Las revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio, implican una transformación total de la sociedad, desde su base económica a su supraestructura. Así, por ejemplo, la revolución social (socialista) que Marx propugna no se reduce a la toma del poder político sino que, valiéndose de éste, transforma profundamente la sociedad hasta construir en todas sus esferas una transformación social que se distingue estructuralmente de la anterior.

Una verdadera revolución social requiere, como condición necesaria, la revolución política, pero sin agotarse en ella, pues, como dice Marx, una revolución social que "conserva su alma política" (o sea, que conserva el poder político bajo la forma de Estado sin preparar las condiciones para su extinción) acaba por negarse a sí misma como revolución social. En lugar de esto, se requiere, también con palabras de Marx, "una revolución política con alma social" (o sea, que conserve el poder político, el Estado y sus aparatos, para llevar adelante la revolución social). No se trata de dos fases separadas sino íntimamente relacionadas hasta que, al final, se consuma la revolución social que deja atrás la revolución política.

A partir de este concepto de revolución con niveles distintos, por lo que concierne a su extensión y profundidad, se puede hablar de revoluciones en otras esferas. Estas revoluciones se encuentran en cierta relación dialéctica de autonomía y dependencia relativas respecto de las revoluciones políticas y sociales, relación que varía de acuerdo con su especificidad: mayor autonomía en las científicas y técnicas y menor en las artísticas y filosóficas. El grado de autonomía depende tanto de la estructura o coherencia de la esfera de que se trate como del carácter que toma su historia interna. Por lo que respecta a la esfera de las ideas, de la teoría, en la que hay que situar las revoluciones filosóficas, no cabe hablar de revoluciones "puras" o "propias" ya que, en definitiva, remiten, como es el caso de la filosofía, a revoluciones como las ideológicas, científicas, o a las revoluciones políticas y sociales.

RASGOS DE LAS REVOLUCIONES ESPECÍFICAS

Consideradas por su analogía con estas últimas, las revoluciones específicas (o cambios radicales en determinada esfera) presentan rasgos distintivos como los siguientes:

a) negación de un viejo poder (técnico, cultural, artístico, científico, etcétera) y afirmación de otro nuevo;

b) este nuevo poder permite transformar radicalmente el campo específico correspondiente hasta darle una estructura distinta.

Ello significa, a su vez, que una revolución específica no sólo es tal por su vinculación con una revolución política y social, o con los intereses e ideología de una clase revolucionaria, sino muy particularmente por la transformación radical que opera en la estructura de la esfera correspondiente. Si consideramos, por ejemplo, la revolución artística que se opera en la República de los Soviets en los primeros años subsiguientes a la Revolución de 1917, su carácter revolucionario no se manifiesta sólo en la expresión de ideas e intereses revolucionarios, sino en la revolución que opera *en el* arte mismo. El *Monumento a la III Internacional* de Tatlin es revolucionario no sólo por su contenido ideológico sino por el carácter revolucionario de su estructura artística. Ambos aspectos (vinculación con la revolución política y social y revolución en la esfera propia) no siempre coinciden, ya que otros objetivos pueden adquirir un carácter prioritario.

Lo mismo sucede en la filosofía: el idealismo trascendental kantiano puede ser puesto en relación ideológica con la Revolución francesa, en las condiciones peculiares de la sociedad alemana de la época, pero encontramos asimismo una transformación radical de la filosofía que constituye, en este campo, una verdadera revolución.

Si la teoría de la revolución política y social ha sido bastante elaborada por el marxismo, aunque haya puntos nodales que requieren una constante reelaboración (piénsese, por ejemplo, el de las vías del socialismo, o el del significado y alcance de la democracia en el periodo de transición después de la toma del poder), no puede decirse lo mismo dentro y fuera de él, en cuanto a las revoluciones específicas. La teoría de las revoluciones técnicas se encuentra en sus inicios, la de las revoluciones artísticas

apenas se ha emprendido y la de las revoluciones filosóficas ofrece el pobre panorama que apuntábamos al comienzo. Más elaborada está la teoría de las revoluciones científicas, sobre todo a partir del libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*,[5] y de las polémicas y reacciones que ha provocado (recuérdese a este respecto el punto de vista opuesto de Popper).[6]

LA TEORÍA DE KUHN DE LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS Y LAS REVOLUCIONES FILOSÓFICAS

Por tratarse de una revolución teórica, cabe la tentación de asemejar a ella las revoluciones que se operan en el campo teóricofilosófico. Por ello, conviene destacar algunos rasgos fundamentales de la teoría kuhniana para ver hasta qué punto puede ser provechosa o no al abordar la naturaleza de las revoluciones filosóficas. En la teoría de Kuhn encontramos:

a) el concepto fundamental de *paradigma* (los "paradigmas" son "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica");

b) la distinción entre "ciencia normal" y "ciencia extraordinaria"; la primera constituida por el conjunto de realizaciones que la comunidad científica acepta; la segunda, sinónima de "ciencia revolucionaria", es aquella que pone fin al dominio de la teoría (o "paradigma") hasta entonces dominante, y

c) la idea del desarrollo científico como paso de un tipo de ciencia a otro, o cambio de "paradigma", que es en lo que consiste propiamente la revolución científica.

Hay una idea que preside esta concepción de la ciencia y de su historia: la idea de que la ciencia tiende a la unificación, aunque esta tendencia se vea contrarrestada por una revolución para proseguir de nuevo sobre la base de otro principio unificador o "paradigma". La historia de la ciencia puede concebirse, por tanto, como proceso de desplazamiento de un principio unificador por otro. La "comunidad científica" responde asi-

mismo a esta tendencia a la unificación, pues así como las teorías rivales acaban por unificarse bajo un “paradigma”, los científicos se unifican también en torno a él.

La tendencia a la unificación puede explicarse, en nuestra opinión, por la naturaleza misma de la ciencia, ya que de su estructura conceptual se excluye en gran parte (en menor grado en las ciencias sociales) su componente ideológico. Esto priva de fundamento a la división de la ciencia por su contenido ideológico (como sostenía falsamente Bogdanov al hablar de “ciencia burguesa” y “ciencia proletaria”), pero no invalida la vinculación de las ciencias con la ideología (por su génesis, problemática fundamental o uso social de ella). En este sentido, la ciencia (se sobreentiende, la ciencia formal o natural) es una y, al mismo tiempo, une. El concepto de comunidad científica tiene validez en cuanto que expresa la unidad teórica entre los científicos que, en virtud de la división social del trabajo, se consagran profesionalmente a la misma actividad y se unifican en torno a un “paradigma”. Pero la ciencia es una actividad social cuyos planes y logros interesan a la clase dominante, razón por la cual los científicos se dividen—como se vio claramente en los Estados Unidos durante la guerra contra el pueblo de Vietnam—con respecto a las exigencias del Estado en materia de investigación y al uso que se hace de sus conquistas.

Las revoluciones científicas, de acuerdo con Kuhn, surgen cuando entra en crisis el principio unificador o “paradigma” y la “comunidad científica” lo abandona para instaurar otro nuevo. De este modo, la unidad teórica y la unificación de los científicos, rota por la revolución, vuelve a su estado normal.

¿Hasta qué punto este esquema de Kuhn puede ser aplicado en el campo de la filosofía?

Ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía, como en la de la ciencia, encontramos el desplazamiento de unas teorías por otras. Pero en tanto que en la historia de la ciencia se rompe la unidad teórica para restablecerla sobre nuevas bases (en torno a un nuevo principio unificador), en la historia de la filosofía la sustitución de unas teorías por otras tiene

lugar en un campo filosófico normal dividido (en tendencias opuestas) y lo que se restablece sobre nuevas bases, o a un nuevo nivel, es la división o pluralidad filosóficas.

Mientras que la ciencia tiende a la unificación y une *en* ella, la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente y divide a los filósofos *en* ella. Y ello es así porque la filosofía es siempre ideológica, se halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella sino como elemento consustancial de su propia estructura. En cuanto que la ideología está *en* la filosofía misma queda marcada ideológicamente no sólo por su génesis o función práctica, sino por su propio contenido teórico. La ideología determina, en efecto, una serie de aspectos de este contenido: el espacio que en él ocupa el saber, el modo de ocuparlo, su modo de demarcar lo científico y lo ideológico y, finalmente, su propia relación con la ciencia.[7]

Este ingrediente ideológico, inseparable de la filosofía, impide que, en las sociedades divididas en clases, puedan unificarse teóricamente las filosofías rivales y, por consiguiente, que pueda hablarse de comunidad filosófica en un sentido análogo al de la comunidad científica, que se adhiere a una teoría que rige como principio unificador.

Si no puede hablarse de comunidad filosófica en el sentido kuhniano (por adhesión a un "paradigma" común), tal vez podría hablarse si se la define por su actividad común, profesional o académica. Pero también es dudoso que pueda asegurarse su unidad por esta vía. En primer lugar, los filósofos de oficio son una especie relativamente reciente. Ni Sócrates ni Marx ni Kierkegaard ni Nietzsche fueron filósofos profesionales ni hicieron de la filosofía una actividad académica (en el sentido contemporáneo). La profesionalización del filósofo, que convierte a la filosofía en pasto de sí misma y no se alimenta de problemas reales (científicos o sociales), como hicieron en otros tiempos los grandes filósofos no profesionales, es una división más reciente dentro de la división social del trabajo intelectual y manual. Y este hecho de por sí no es prueba de vitalidad sino, por el contrario, de anemia o esterilidad filosóficas.

Así pues, el concepto de comunidad filosófica carece de sentido si se entiende por él la adhesión de los filósofos a un principio común, ya que

en este caso, puesto que la filosofía divide, habría que hablar de tantas comunidades como principios unificadores. Por otro lado, si se habla de comunidad atendiendo a los rasgos comunes de la profesión, habría que dejar fuera de ella a los que, practicándola, no la ejercen profesionalmente. ¿En qué comunidad filosófica, así entendida, estarían, además de los antes citados, Gramsci, Lenin o Sartre? Lo que tenemos en filosofía no es un principio unificador sino un principio dominante, y no la "unidad teórica" sino la pluralidad o división filosóficas o, si se quiere, una serie de comunidades dentro de la división que, en el campo ideológico, se establece. Y esa adscripción ideológica hace imposible la unidad tanto al nivel de la teoría como al de su actividad.

El examen de la teoría kuhniana de las revoluciones científicas nos lleva a la conclusión de que su explicación no puede ser aplicada a las revoluciones filosóficas, en virtud de que la peculiar relación de la filosofía con la ideología hace inoperantes sus conceptos fundamentales de "paradigma" y "comunidad científica" en el campo de la filosofía.

EL CAMPO DE LA REVOLUCIÓN FILOSÓFICA

Pero antes de seguir adelante es obligado delimitar el campo en el que opera la revolución filosófica. Se trata de aproximarnos a cierta definición de lo que la filosofía es como actividad teórica, que se da históricamente a través de la sucesión de doctrinas cuyo estudio corresponde a la historia de la filosofía.

Toda filosofía puede definirse:

a) Por cierto objeto acerca del cual reflexiona mediante conceptos.

Si la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tienen las ciencias empíricas y acerca del cual pretenden ofrecer un conocimiento verdadero, tiene, sin embargo, un objeto que cambia históricamente (el mundo, el hombre, la ciencia, el lenguaje) y al que apunta el uso de sus conceptos y categorías.

b) Por cierto dispositivo conceptual (conceptos claves y modo específico de articularlos) o arquitectura conceptual específica.

c) Por su inserción en una historia propia, relativamente autónoma, lo que determina cierta relación de una filosofía con las que la han precedido y permite considerar sus conceptos fundamentales históricamente; o sea, verlos en su continuidad o ruptura (o ambas cosas a la vez) con el pensamiento filosófico anterior.

d) Por su inserción en la supraestructura y, consecuentemente, por su relación—a través de la ideología—con la sociedad en que surge y con cierto interés de clase que se da en ella.

Decir que una filosofía es ideológica significa simplemente reconocer que, junto a su lado cognoscitivo, si lo hubiere, existe en ella un lado ideológico en virtud del cual dicha filosofía *se ajusta* (certera expresión de Althusser) a un interés de clase. Y la ideología se hace presente en la filosofía no sólo en cuanto que interviene en su génesis y en el planteamiento de sus problemas fundamentales, sino también en su forma o estructura, ya que en definitiva es ella la que determina el modo como se deslindan en su seno lo científico y lo ideológico, el saber y el no saber, deslinde que es interno a la filosofía misma.

e) Por cierta relación con la práctica social (la política como lucha de clases). Esta relación puede ser la propia de las filosofías especulativas, que se limitan a interpretar el mundo, o de las filosofías que, asumiendo conscientemente su relación con la práctica, contribuyen a ella; más exactamente, forman parte de la práctica misma. Cualquiera que sea la modalidad de esta relación, toda filosofía—incluso las especulativas—tiene efectos prácticos y cumple una función práctica, aunque sólo sea—en el caso de las que se limitan a interpretar el mundo—por contribuir a que éste siga siendo como es. Pero aunque toda filosofía se halle en cierta relación con la práctica, varía el tipo de relación y el modo de ejercer su función práctica, de acuerdo con la naturaleza y la práctica misma de la filosofía, determinadas ambas por sus elementos ideológicos.

La revolución filosófica se da en este campo teórico así delimitado. Implica por ello un cambio de objeto y, por consiguiente, de problemática; un cambio en el dispositivo conceptual; un cambio asimismo con respecto al pensamiento anterior; un cambio de contenido ideológico y, final-

mente, un cambio en su relación—como teoría—con la práctica social. Pero el cambio que efectúan las revoluciones filosóficas no se caracteriza por una radicalidad uniforme en todos sus aspectos, aunque un cambio en uno de ellos afecta, en cierto modo, a los demás.

Ahora bien, no basta con que haya cambio o innovación para que pueda hablarse de revolución filosófica; es preciso que el cambio sea profundo, radical. Y aún así, como en toda revolución, hay niveles diversos de profundidad o radicalidad.

Pueden darse cambios radicales del objeto o del dispositivo conceptual que dejen intacta su propia práctica filosófica (su relación con la práctica social). Una revolución de este género será menos profunda que aquella que produce también una transformación radical en el ejercicio de la filosofía. El cambio de objeto es importante, pero para ser revolucionario tiene que ir acompañado de una transformación profunda del dispositivo conceptual, pues sólo el uso de un nuevo dispositivo puede permitir un cambio radical en el tratamiento del objeto. A su vez, si este cambio radical de objeto y dispositivo conceptual deja intacta la práctica de la filosofía, la revolución filosófica tendrá un carácter limitado y parcial.

Se impone aquí una analogía con las revoluciones políticas y sociales de acuerdo con la distinción que establecíamos al comienzo de este trabajo: revolución en sentido estrecho que transforma ante todo el poder, el aparato estatal, y revolución en sentido amplio, que se vale de este dispositivo, así transformado, para revolucionar radicalmente la sociedad. De modo análogo, la revolución en el aparato filosófico de poder, o sea, en el dispositivo conceptual, es una revolución limitada, parcial, en tanto que no se opere una transformación profunda de la práctica de la filosofía, o sea, de su relación con la práctica revolucionaria.

Al no modificar su propia práctica, las revoluciones filosóficas han tenido hasta ahora un carácter limitado, lo cual no anula su carácter revolucionario en la historia del pensamiento filosófico. Ejemplo de la revolución filosófica del primer tipo es la "revolución crítica" de Kant; ejemplo del segundo es la revolución filosófica llevada a cabo por Marx, sobre todo desde sus *Tesis* sobre Feuerbach. Detengámonos ahora en una y otra.

LA REVOLUCIÓN CRÍTICA DE KANT

Ha sido Hegel el primero en ver en la filosofía kantiana una revolución, o más exactamente el punto de partida de una revolución que halla en su propio sistema su punto culminante, Su objeto no es el mundo, el ser en sí de la metafísica tradicional, sino el conocimiento (o pretensiones de conocimiento) del mundo o del ser. Al desplazar la dirección del pensar filosófico del objeto (así entendido) al sujeto, Kant realiza la revolución copernicana que cambia de raíz la problemática y el dispositivo conceptual.

El uso de este dispositivo conceptual adopta la forma de una crítica de la razón, que conduce a la destrucción de la ontología precrítica, y a la apertura de un periodo filosófico nuevo que tiene como punto de partida la idea del sujeto activo y del objeto como producto de su actividad. Esa filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia, va a conducir a través de Hegel a la filosofía de la actividad práctica, revolucionaria (o *praxis)* de Marx. Pero, al mismo tiempo, va a conducir también con el propio Hegel a la contrarrevolución filosófica que implica la restauración de la metafísica, si bien no en la forma precrítica destruida por Kant.

El carácter revolucionario de la filosofía kantiana se pone de manifiesto, pues, en su relación con el pasado, así como en su relación con el futuro por la vía nueva que abre al pensamiento filosófico con su idealismo trascendental (justamente por haber desarrollado el *lado activo*, aunque de un modo abstracto—*Tesis I* sobre Feuerbach—, en la relación sujeto-objeto).[8]

La crítica kantiana de la razón (como razón pura) marca el final de la metafísica tradicional y de la teología dogmática, pero marca también el nacimiento y desarrollo de la filosofía especulativa, que va a alcanzar su apoteosis en Hegel. Al mismo tiempo, el "lado activo" que ella elabora hace posible—al ser criticada por Marx esta actividad abstracta, especulativa—que la actividad se conciba en forma objetiva, real, revolucionaria. Pero en Kant la teoría no tiene nada que ver con esta actividad y la prác-

tica sólo se concibe como moral. En ella, el hombre como fin en sí, que actúa libremente y se determina a sí mismo, escapa a las determinaciones de lo natural. Pero aquí ya no estamos en el dominio de la razón pura, sino en el de la razón práctica.

Al elevar al hombre como ser propiamente humano (como ser, autodeterminante y fin en sí), aunque lo presente en forma incompatible con la realidad natural, Kant ha realizado también en esta esfera una verdadera revolución. En efecto, rompe radicalmente con la concepción tradicional del hombre, determinado desde fuera, ya sea en un sentido naturalista o metafísico cristiano. Sin embargo, la reducción de la práctica al comportamiento moral o a una actividad de la conciencia moral deja intacta la relación tradicional de la filosofía, como teoría, con la actividad práctica real.

El viraje revolucionario kantiano se encuentra, pues, limitado. Y en esta limitación se pone de manifiesto la ideología que impregna a la filosofía kantiana, ideología que se abre paso en las condiciones peculiares de atraso, o de anacronismo—como decía Marx—, de la Alemania en su tiempo.[9] La impotencia real de la burguesía alemana para resolver los problemas que la burguesía francesa había resuelto práctica, revolucionariamente, creaba condiciones favorables para una solución ilusoria o ideal de ellos. Y esta situación se refleja en la filosofía moral kantiana, en la que la impotencia práctica, política, de los burgueses se transmuta en una fuerte dosis de "buena voluntad".

Las ideas liberales de la revolución burguesa de Francia (las ideas de libertad, autonomía de la personalidad, igualdad formal y dignidad del hombre) fueron, en definitiva, las que configuraron el contenido de la filosofía "práctica" kantiana; pero las condiciones peculiares de atraso económico, político y social, que generó la ideología alemana, determinaron la forma peculiar que esas ideas recibieron en Kant (formalismo, apriorismo y universalismo abstracto de su moral), así como la transmutación de la práctica objetiva, revolucionaria, de los hombres, en la práctica en sentido moral. Se comprende, por tanto, que Marx y Engels hayan caracterizado a Kant como "el teórico alemán de la Revolución francesa".

Sin embargo, pese a sus limitaciones, el viraje revolucionario operado por Kant, al destruir por un lado la ontología tradicional y, por otro, al afirmar al hombre como ser libre, autodeterminante y fin en sí, lleva la filosofía a un punto irreversible. Pero la doble revolución operada por Kant en el terreno teórico y práctico (moral) confluye en la afirmación del hombre como ser activo y, con ello, a la vez que rompe con el pensamiento filosófico anterior, abre el camino para reivindicar la actividad objetiva, real, práctica (o praxis), y considera al hombre como ser natural humano; es decir, como ser que, al producir (o transformar) la naturaleza, produce—en condiciones dadas—su propia naturaleza como conjunto de relaciones sociales.

Por haber elaborado el lado activo del conocimiento y reivindicado la práctica, aunque en forma limitada en ambos casos, Kant ha revolucionado la filosofía. O sea, ha establecido un nuevo objeto del filosofar y un nuevo dispositivo conceptual que ha impulsado el desarrollo filosófico a un plano superior.

LA REVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE MARX

La revolución filosófica que, junto con la revolución que Marx lleva a cabo en la ciencia de la historia y de la sociedad, forma parte de su revolución teórica, sólo puede ser entendida en relación con una práctica concreta: la práctica revolucionaria, la lucha de clase del proletariado. Esto quiere decir también que el motor de esa revolución en el desarrollo del pensamiento no es puramente teórico, sino práctico-político. Surge así una teoría que sirve a la transformación de la realidad social desde las posiciones ideológicas de la clase que, por su posición social e histórica, se halla vitalmente interesada en esa transformación. Como “de lo que se trata es de transformar el mundo”,[10] la filosofía que se requiere es aquella que contribuya a transformarlo. Y para ello se necesita, a su vez, que tome conciencia de esa actividad práctica transformadora y coadyuve así a elevar su carácter consciente.

Ya por esto, por ser la filosofía que sirve a la revolución, puede caracterizarse como revolucionaria la filosofía de Marx, en cuanto que como teoría de la praxis es un aspecto, y además necesario, de la praxis consciente (de la revolución). Pero sólo puede ser tal si al mismo tiempo revoluciona la filosofía. Se trata de dos aspectos íntimamente vinculados entre sí:

a) la práctica revolucionaria exige una filosofía que sirva a ella, y

b) sólo revolucionando la filosofía se puede elaborar la filosofía que exige esa práctica revolucionaria.

La filosofía que se ha hecho hasta Marx, y de modo particular la filosofía idealista que arranca de Kant y llega hasta Hegel, para ser invertida, en un sentido materialista, por Feuerbach, se ha limitado a interpretar el mundo (primera parte de la *Tesis* XI sobre Feuerbach). Es una filosofía que, en contraste con la opción de transformarlo, opta por dejarlo como está, por transformarlo limitadamente, de acuerdo con los intereses de una clase social que no aspira a una transformación radical que rebase sus limites de clase, o que se contenta con transformar idealmente lo que no puede transformar real, prácticamente. En todos estos casos el marco ideológico es burgués.

La elaboración de la filosofía de la revolución exige situarse en un nuevo marco ideológico, proletario, en nuevas posiciones de clase y, a partir de esto, romper en primer lugar con la filosofía especulativa (como simple interpretación del mundo) y, en segundo lugar, elaborar la categoría de praxis como categoría central.

La crítica de la filosofía especulativa es, pues, una tarea insoslayable para Marx, y la insistencia con que lleva a cabo su ajuste de cuentas con su punto culminante—la filosofía hegeliana—demuestra la importancia que tiene para él. El objetivo prácticopolítico de transformar radicalmente la sociedad pasa necesariamente por la crítica de la filosofía especulativa, crítica por ello no sólo teórica sino práctica. Sin ella, la filosofía no puede servir a la revolución. Pero, con esta crítica, rompe con todo el pasado filosófico, que de un modo u otro (idealista o materialista metafísico) no deja de ser especulativo.

La ruptura con la filosofía anterior es ruptura con la filosofía que capta el mundo como objeto a contemplar. Pero se trata de captar (y relacionarse) con el mundo como objeto a transformar o en proceso de transformación. Esto implica como categoría clave y pivote de la nueva filosofía la categoría de praxis, entendida como "actividad objetiva", "revolucionaria", "crítico-práctica" *(Tesis I* sobre Feuerbach); o sea, como actividad efectiva, real, encaminada a un fin (la transformación del mundo natural o social) y, por tanto, consciente.

La concepción de esta filosofía como teoría o filosofía de la praxis reafirma en un nuevo plano la destrucción de la vieja ontología llevada a cabo por Kant al poner de manifiesto la actividad del sujeto como "ego trascendental". A Marx, al igual que a Kant, no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, o sea, el ser constituido no ya por la actividad ideal de la conciencia, sino por la actividad práctica *(en* la praxis y *por* la praxis). A partir de Kant ya no se puede volver a la ontología precrítica, tradicional; pero a partir de Marx tampoco se puede volver a una ontología prepraxeológica, ya sea la idealista que surge del trascendentalismo kantiano en su evolución hasta Hegel, ya sea en una nueva versión del materialismo precedente (metafísico o antropológico).

Así pues, el objeto de la filosofía para Marx ya no es el ser en sí (ni siquiera como materia dialectizada) ni tampoco el ser constituido por la actividad ideal de la conciencia, sino el ser constituido por la praxis. Hay, por consiguiente, una novedad radical al pasar de la realidad como objeto a contemplar, o como objeto constituido por la actividad de la conciencia, a la realidad producida por los hombres con su actividad práctica, real.

Sin embargo, si la revolución filosófica de Marx se redujera a un cambio de objeto, sin transformar radicalmente la práctica misma de la filosofía, estaríamos ante una revolución limitada (revolución en sentido estrecho), por importante que fuera como revolución teórica. Es decir, no pasaría el límite de una revolución como la kantiana, pues se efectuaría como ella en el plano de las filosofías que "se han limitado hasta ahora a

interpretar el mundo de distintos modos", pero sin relación consciente y necesaria con la práctica como elemento indisoluble de ella.

Ir más allá de Kant o realizar una revolución que rompiendo sus límites como filosofía especulativa signifique una revolución profunda, jamás realizada, en la historia de la filosofía. Exige considerar el mundo no sólo como objeto a transformar o en transformación, sino como objeto en cuya transformación se inserta la filosofía. Se trata no sólo de teorizar sobre la praxis, sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma.

La filosofía así concebida no sólo es teórica (por otra parte, nunca puede dejar de serlo), sino teórico-práctica en cuanto que cumple una función práctica determinada por el lugar que ocupa en la praxis. Es la filosofía exigida no por consideraciones puramente teóricas, sino por una opción revolucionaria ("de lo que se trata es de transformar al mundo", dice Marx).

Tal es el plano en el que se opera la revolución profunda que Marx lleva a cabo como transformación radical de la propia práctica de la filosofía. De este modo, la revolución expresada por la ruptura con la filosofía anterior, especulativa, y por su nuevo objeto (el ser como praxis), que marca el final tanto de la ontología tradicional como de la metafísica surgida del trascendentalismo kantiano, culmina en la transformación de la práctica misma de la filosofía.[11]

En este sentido, el marxismo constituye una revolución, pero no una revolución teórica más, del tipo de la kantiana, sino una revolución teórico-práctica, ya que transforma radicalmente la relación de la filosofía con la praxis. Es la filosofía de la revolución que se integra en la revolución, en el sentido profundo y amplio que corresponde a la ideología revolucionaria.

Así pues, el contenido revolucionario de la filosofía no sólo está en la concepción práctico-materialista de la realidad y del pensamiento, sino en haber concebido la propia teoría (la filosofía en este caso) como un momento necesario de la práctica misma. Tal es el sentido último de la revolución filosófica que, a partir de sus "Tesis sobre Feuerbach", lleva a

cabo Marx. Afecta, pues, al objeto, a su dispositivo conceptual y a su práctica misma. Su dimensión es práctica en un doble sentido: en cuanto que se hace desde cierta opción práctica (la de transformar el mundo), que es, a su vez, una opción ideológica (la que corresponde al punto de vista de la clase interesada en esa transformación), y transforma radicalmente la teoría (su relación con la práctica) para poder contribuir así a dicha transformación. Y justamente por esta doble naturaleza práctica, la filosofía revolucionaria de Marx es, desde el criterio decisivo de la racionalidad práctica, la revolución más profunda en la historia de la filosofía.

1977

[1] Émile Brehier, *Historia de la filosofía*, 2 tomos, Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

[2] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy. And its Connections with Political and Social Circunstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, Nueva York, Tenth Paperback Printing, 1964.

[3] Academia de Ciencias de la URSS, M. A. Dynnik y otros autores, *Historia de la filosofía*, tomos I-VII, trad. de José Lain y Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, D. F., 1960-1966.

[4] Strawson Ayer, y otros, *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956 (hay edición en español de *Revista de Occidente*, Madrid).

[5] T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-Londres, 1962; 2ª ed., 1970 (hay edición en español: trad. de A. Contin, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).

[6] Karl Popper, "La ciencia normal y sus peligros", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Col. Teoría y Realidad, Grijalbo, Barcelona, 1975.

[7] De las relaciones entre filosofía e ideología me he ocupado especialmente en mi ensayo "Filosofía, ideología y sociedad", incluido en el presente volumen.

[8] C. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1969, p. 633.

[9] C. Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de W. Roces, Grijalbo, México, D. F., 1958, pp. 4 y ss.

[10] C. Marx, "Tesis (XI) sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 635.

[11] Este punto lo desarrollo más ampliamente en mi ensayo "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", incluido en el presente volumen con el título "Una nueva práctica de la filosofía".

UNA NUEVA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica.

Tal es la tesis que queremos sostener.

CONCEPTOS PREVIOS

Para evitar ambigüedades y malentendidos se requiere precisar previamente los conceptos fundamentales que hemos de utilizar, a saber: "filosofía de la praxis", "praxis", "práctica", "teoría" y "unidad y distinción de teoría y práctica". Veamos, pues, estos conceptos.

Filosofía de la praxis: el marxismo, en cuanto hace de la praxis su categoría central. Así entendido, rechaza las interpretaciones:

a) ontologizante (según la cual el problema filosófico fundamental es el de las relaciones entre el espíritu y la materia);

b) epistemológica (según la cual el marxismo se reduce a una nueva práctica teórica);

c) antropológico-humanista (según la cual el marxismo como proyecto de emancipación se enraíza en un concepto abstracto de hombre).

A diferencia de estas interpretaciones, la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea, el de la autoproducción o cumpli-

miento del hombre, en un contexto histórico social dado en y por la praxis.

Praxis: en el sentido de la *Tesis I* sobre Feuerbach (de Marx): "actividad humana como actividad objetiva", es decir, real; "actividad revolucionaria… crítico-práctica". Actividad, pues, orientada a la transformación de un objeto (naturaleza y sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad—en unidad indisoluble—objetiva y subjetiva a la vez. Lo determinante en este proceso práctico no es la transformación objetiva (separada de la subjetividad) ni la actividad subjetiva (separada de la objetividad) sino la unidad de ambos momentos. Este concepto de praxis se da cumplidamente en la forma ejemplar de ella que es el trabajo humano, tal como lo define Marx en *El capital*, y no puede identificarse con el concepto althusseriano de "práctica", que ve lo determinante en el proceso de transformación mismo haciendo abstracción del momento subjetivo.

Práctica: si su significado se amplía, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, los instrumentos de transformación y el producto, cabe hablar entonces de "práctica teórica" o también de "práctica onírica" o "alucinatoria", pero en este caso el concepto de práctica desborda (o más bien falsifica) el sentido originario de *praxis* (en la tesis de Marx antes citada). La teoría pierde su especifidad al convertirse en una forma de práctica y se borra la distinción entre teoría y práctica.

En el presente trabajo, "práctica" tiene el sentido de actividad o ejercicio, y de acuerdo con él hablamos de "práctica filosófica" (como forma de la "práctica teórica") con el significado de modo de hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que de por sí no es praxis.

Teoría: en su sentido originario y amplio es visión, contemplación o descubrimiento; teoría de un objeto que, en cuanto tal, lo deja intacto. Incluso una teoría—como la de Marx—que permite descubrir en una realidad presente, sus contradicciones y el sentido de sus fuerzas potenciales

contribuyendo así a transformar esa realidad, deja intacta ésta. Cuando vemos, o teorizamos, no transformamos.

Jugando con los dos conceptos anteriores (de "práctica" como ejercicio o actividad y "praxis" como transformación práctica, efectiva, real) cabe decir que "la práctica de la teoría no es de por sí práctica". Pero, sin dejar de ser contemplación, puede ser calificada de práctica en el sentido de que contribuye a la transformación práctica, efectiva, de la realidad.

En esta acepción, no es práctica por abolirse a sí misma, sino por el modo específico de hacerse o ejercerse; en suma, de practicarse como teoría.

Así pues, de la tesis de que la teoría por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis, no se desprende que haya de ser pura especulación; o sea, que esté desvinculada de la acción real.

Teoría y práctica: hay una distinción ontológica de teoría y praxis en el sentido de que la teoría de por sí no es práctica. Ahora bien, esta distinción o heterogeneidad ontológica no significa que la teoría no tenga nada que ver con la praxis. Pero su relación dependerá tanto del tipo de teoría como del tipo de praxis. Una teoría especulativa no por azar sino necesariamente se volverá de espaldas a la praxis (lo que no quiere decir que no tenga consecuencias prácticas); una teoría revolucionaria, en cambio, sólo podrá serlo si se relaciona conscientemente con la praxis. A su vez, una praxis reformista alimentará y requerirá una teoría objetivista, separada de la acción real, en tanto que la praxis revolucionaria requerirá y nutrirá una teoría vinculada a la acción real.

La distinción entre teoría y praxis no es nunca absoluta, ni siquiera en las teorías especulativas que, por su propia naturaleza, se vuelven de espaldas a la praxis. El hecho de que la teoría sea contemplación y no la acción real misma no significa que no mantenga cierta relación con la praxis, aunque sólo sea por contribuir a que el mundo permanezca como está. Desde el otro lado, el de la praxis, el elemento teórico en sentido amplio no deja de estar presente. Cierto es que en nuestro hacer hay siempre un ver o prever lo que hacemos, un objeto de nuestra transformación o el fin a que tiende nuestro hacer. Hacer implica por tanto un "saber hacer".

En consecuencia, la distinción de hacer y ver, de teoría y praxis, no sólo no excluye sino que supone cierta relación mutua en virtud de la cual la praxis funda la teoría, la nutre e impulsa, a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella.

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Partiendo de estos conceptos previos podemos volver a nuestra tesis: *la filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía.*

La filosofía de la praxis, hemos dicho, es aquella que hace de la praxis su categoría central; por tanto, su objeto no es el ser en sí sino el ser constituido por la actividad humana real. Su objeto para ella es la praxis misma como objeto. Hay, pues, una novedad radical en el nivel mismo de su problemática y del campo de su visión, ya que se opera un desplazamiento de la realidad como objeto de la contemplación a la realidad como actividad humana, sensible, real *(Tesis I* sobre Feuerbach, de Marx). Es la estructura misma del ser como objeto de la contemplación (el ser ante nosotros) lo que deja atrás, para captarlo como ser que se constituye *en* y *por* la praxis.

Ahora bien, si la filosofía de la praxis se redujera a un cambio de objeto, sin cambiar radicalmente su práctica, sería una más de las filosofías que "se han limitado a interpretar al mundo de distintos modos" *(Tesis XI* sobre Feuerbach) y su supuesta revolución no pasaría de ser una interpretación, por importante que fuera, en el campo de la teoría (de la filosofía como *interpretación* del mundo).

Pero tal situación no puede darse en una verdadera filosofía de la praxis que, por serlo, reclama necesariamente una nueva práctica de la filosofía.

Así pues, es justamente en la práctica (en el modo de ejercerla) donde está el *locus* de la novedad (o revolución) en la filosofía. Pero si se considera esa práctica separada de la praxis misma, la filosofía de la praxis quedaría reducida a un cambio de objeto y se eliminaría de ella lo que hay propiamente de nueva práctica de la filosofía. Y eso es precisamente

lo que hace Althusser. Ya instalado en este terreno no le queda otro camino que considerar ambas como excluyentes: "El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía" *(Lenin y la filosofía*, Era, México, p. 78).

No hay por qué asumir esa exclusión, pues si bien es cierto que el destino del marxismo como filosofía se juzga por el modo de hacerse, por su práctica, ello no significa que haya que ignorar el nuevo objeto de esta nueva filosofía. Pero reducida a un cambio de objeto no sería en rigor una *nueva* filosofía, sino una variante más de la filosofía que toma el mundo como objeto (aunque éste sea la praxis). Cambiaría el objeto de la filosofía, pero su práctica continuaría siendo la misma, y la filosofía, sin alterar sustancialmente su práctica, seguiría confinada en un terreno estrictamente teórico. O sea, su función fundamental (al limitarse a interpretar) no dejaría de ser teórica y, por tanto, no obstante el cambio de objeto, quedaría del lado de acá, de la filosofía tradicional, de acuerdo con la división que establece Marx en la *Tesis XI* sobre Feuerbach.

Y no es que el problema del cambio de objeto (de ser en sí a ser constituido en la praxis) carezca de importancia. La tiene. Sólo que la revolución teórica tiene que ir más allá para que la filosofía deje de moverse exclusivamente en el terreno teórico y sea, bien entendida, lo que no ha sido nunca: filosofía de la praxis.

UNA NUEVA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

¿Dónde encontrar, pues, el cambio radical, el punto en el que una verdadera filosofía de la praxis se separa de, y rompe con, toda la filosofía anterior? La *Tesis XI*, tantas veces citada y tantas otras mal asimilada, lo fija claramente al distinguir entre las filosofías que hasta ahora se han limitado a interpretar el mundo y la filosofía que se ve a sí misma en una relación de transformación con él. Es ésta una filosofía que ve el mundo (insistimos: como teoría siempre es un ver) no sólo como objeto a contemplar o incluso como objeto en transformación (lo cual no cambiaría la

relación contemplativa con el objeto), sino como objeto en cuya transformación se inserta—como un momento necesario—la filosofía misma.

Todas las filosofías anteriores caen bajo la caracterización de la primera parte de la *Tesis XI*, y ello independientemente de la conciencia que tengan de sí mismas: filosofías contemplativas, desinteresadas, o filosofías interesadas en la transformación del mundo. Ahora bien, puesto que toda filosofía, aunque se presente asépticamente como simple interpretación del mundo, se halla también en cierta relación con la praxis, aunque sólo sea porque contribuye a dejar el mundo como está, no basta remitirse a los efectos prácticos de la teoría para sostener que la práctica de la filosofía corresponde a lo que se dice en la segunda parte de la *Tesis XI*: "de lo que se trata es de transformarlo" (el mundo).

El problema no estriba, en este punto, en los efectos prácticos, pues toda filosofía los tiene, en mayor o menor grado; ni tampoco en mantener una relación consciente con la praxis al convertir ésta en objeto de la filosofía, sino que radica ante todo en el modo de practicarla precisamente cuando "de lo que se trata es de transformar el mundo". El problema afecta esencialmente al modo de hacer la filosofía y es ahí donde radica la novedad que introduce el marxismo como filosofía de la praxis.

Para comprender esta novedad hay que partir del reconocimiento de que el motor de esa práctica o lo que lleva a ejercitar la filosofía de un modo específico, que rompe con toda la práctica filosófica anterior, está fuera de la teoría misma: en la praxis y, más específicamente, en la lucha de clases. La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis, sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis; o también con la conciencia de que su pleno cumplimiento como teoría está fuera (o más allá) de la teoría misma.

Su especifidad no está, consecuentemente, en una nueva relación determinada por un cambio de objeto (la praxis como objeto suyo) sino en una relación con la praxis real ya no puramente teórica sino práctica. No se trata, pues, simplemente de la conciencia de la relación teoría-práctica

por los efectos prácticos que produce, sino de la inserción de la teoría misma en la transformación del mundo.

No puede negarse que el proponerse semejante práctica de la filosofía representa una opción ideológica, claramente expresada en la segunda parte de la *Tesis XI* sobre Feuerbach. Se opta por la filosofía de la praxis, como nueva práctica de la filosofía, justamente porque "de lo que se trata es de transformar el mundo". Ahora bien, el optar ideológicamente no es exclusivo de esa filosofía. Se han registrado y se registran otras opciones ideológicas que determinan otras prácticas filosóficas cuando de lo que se trata es de conservar el mundo, o de transformarlo limitadamente de acuerdo con los intereses particulares de una clase social. Marx tenía presente una opción ideológica semejante al calificar la filosofía idealista alemana de teoría de la Revolución francesa. Pero la transformación a la que se vincula la filosofía de la praxis es una transformación radical del mundo social, humano, que responde a los intereses de una clase—el proletariado—interesada en una transformación total.

Así pues, la filosofía de la praxis supone una opción ideológica, un punto de vista de clase. Y de acuerdo con esta opción tiene que dejar de limitarse a contemplar o interpretar el mundo y contribuir a su transformación. La teoría (la filosofía) de la praxis arranca de esta opción, y cumple una función práctica, y por esta inserción consciente, buscada, su práctica como filosofía cambia radicalmente.

LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

En esta práctica se conjugan diversas funciones, a saber:

a) Función *crítica.* La filosofía de la praxis es crítica en un doble sentido: primero, como teoría de una realidad negativa cuya explicación entraña su negación ("crítica revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada" (Marx, *El capital*, posfacio a la 2ª edición); y, segundo, como crítica de las ideologías que tienden a conciliar el pensamiento con el estado de cosas existente.

b) Función *política* (deriva de las limitaciones de la función crítica anterior). La filosofía de la praxis, como crítica de la ideología dominante, es consciente de sus límites. Como las ideas que se combaten tienen su raíz en condiciones e intereses de clase reales, la filosofía de la praxis no puede dejarse encerrar en un simple debate ideológico. Tiene que cobrar conciencia de las raíces sociales, de clase, de esas ideas, de las condiciones reales que las engendran y de las soluciones prácticas que permitirán dominarlas. De este modo, la filosofía de la praxis enlaza con la acción real, concreta (con la lucha de clases). En esto consiste propiamente su función política, que no implica, por supuesto, la subordinación de la filosofía a las exigencias inmediatas de la política.

c) Función *gnoseológica.* Función de elaboración y desarrollo de los conceptos y categorías que permiten los "análisis concretos de situaciones concretas" (Lenin) indispensables para trazar y aplicar una línea justa en la transformación efectiva de la realidad política y social.

d) Función de *conciencia de la praxis*. La filosofía de la praxis no es filosofía sobre la praxis (como si ésta fuera un objeto exterior a ella), sino que es la propia praxis tomando conciencia de sí misma. Pero la praxis sólo existe en unidad con la teoría; por tanto, dicha conciencia lo es de la unidad de la teoría y la práctica (de la función del conocimiento de la realidad y de la experiencia del movimiento obrero, de la lucha de clases). Como conciencia de la praxis, así entendida, contribuye a integrar en un nivel más alto la unidad del pensamiento y la acción, o sea, a elevar la racionalidad de la praxis.

e) Función *autocrítica*. La conciencia de la praxis tiene que desembocar en una crítica incesante de sí misma: de su capacidad de captación de la praxis y de su inserción en ella. Esta función autocrítica tiende a evitar su propia desnaturalización como sucede cuando se reduce a una teoría del objeto (teoricismo), al dejar de ver la praxis como un proceso abierto (dogmatismo) o al sustraerla (en sus fines y fundamento) a la racionalidad (voluntarismo).

Todas estas funciones se hallan determinadas por una fundamental: la función práctica de la filosofía que, como teoría, se inserta necesariamen-

te en la praxis. Esta función es determinante y en ella arraigan, en definitiva, todas las demás. Justamente es la necesidad de que la filosofía de la praxis se integre en la praxis misma (o sea, cumpla la función práctica que le corresponde) la que determina el cumplimiento de las funciones anteriores: como crítica de la realidad existente y de las ideologías; como compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real; como laboratorio de los conceptos y categorías indispensables para trazar y aplicar una línea de acción; como conciencia de sí misma para elevar la racionalidad de la praxis y, finalmente, como autocrítica que le impida alejarse de la acción real, paralizarse o arrojarse en la ilusión o la aventura.

Quien no vea esta función práctica radical no podrá comprender la ruptura radical del marxismo con la filosofía anterior. El marxismo es la filosofía de la praxis no sólo porque ve todo en proceso de transformación, sino porque teoriza en función de la praxis, tratando de contribuir a la transformación del mundo.

La praxis es central en dos planos, íntimamente relacionados. Teóricamente, como objeto de la teoría; prácticamente, en cuanto que determina a la teoría.

Pero la praxis no se limita a mostrarse a sí misma como objeto de la teoría, sino que determina a ésta hasta el punto de hacerla suya, de incorporarla a ella. Pero esa superación de la propia filosofía, como teoría del objeto, provoca un cambio radical de la filosofía: el paso de esta última como simple teoría a la filosofía como elemento de la praxis; es decir, a una filosofía que cumple la función práctica de contribuir a la transformación del mundo.

O TEORÍA O TRANSFORMACIÓN: UN FALSO DILEMA

Este cambio radical en la naturaleza de la filosofía (superación de su función tradicional puramente teórica para cumplir una función práctica) se opera sin que la filosofía deje de ser teoría, y por tanto sin que pueda cumplir por sí sola dicha función práctica. No hay teoría—incluyendo la

filosofía de la praxis—que pueda saltar por sí sola de un plano a otro. Lo que Marx dijo en *La sagrada familia:* que las ideas por sí solas no transforman nada, es perfectamente aplicable a ese conjunto de ideas que es la filosofía de la praxis.

La filosofía de la praxis por sí sola no transforma nada; no es acción real, práctica, pero puede contribuir a la transformación efectiva del mundo. Ciertamente, como hemos venido sosteniendo, no reducida a la versión teoricista de ella: a simple filosofía acerca del objeto praxis, sino como elemento de la *praxis* misma.

En suma, no hay que dejar que sea acorralada en el dilema en que se pretende acorralarla: o bien es teoría, y en este caso no transforma; o es transformación, y entonces queda fuera de la teoría.

Falso dilema, pues no se trata de tener que decidir entre interpretación y transformación, o entre teoría y práctica, sino de optar por la teoría adecuada "cuando de lo que se trata es de transformar al mundo". Y esa teoría es la que sirve a esta transformación.

La transformación del mundo, de la realidad humana y social, se presenta, pues, como un fin u objetivo último al que han de ajustarse tanto el pensamiento como la acción. Este fin es, en definitiva, la expresión del interés de una clase social—el proletariado—que sólo puede emanciparse —y con ello toda la humanidad—transformando consecuentemente la realidad. Se trata de un fin que nace de la praxis histórica misma y que sólo puede realizarse prácticamente con una acción práctica que requiere cierta teoría. La racionalidad de esta praxis no radica sólo en el conocimiento del objeto sino también en su ajuste a ese fin último a través de su inserción en la práctica que lo realiza. No cualquier acción real (cualquier movimiento obrero) resulta racional; se requiere que se ajuste al interés de clase, fundamental, que se expresa en el fin último. Y para ello la práctica necesita de la teoría.

Pero no de cualquier teoría, sino de aquella que implica una transformación radical en la filosofía misma: no sólo por el objeto que capta (la praxis, o el ser que se constituye en la praxis), o por el modo de captarlo

(objetivo, científico), sino muy especialmente por el modo de ejercerse esta filosofía: como teoría que se inserta en la praxis misma.

Reducir la filosofía de la praxis a una filosofía del objeto (sobre la praxis) es seguir encerrándola en el marco de una filosofía de la interpretación del mundo. En este caso se olvida lo que define, en última instancia, su novedad como nueva práctica de la filosofía: su relación necesaria y racional con la praxis al insertarse en ella y cumplir la función práctica que hace de la filosofía de la praxis la filosofía de la revolución.

1977

LAS EXPLICACIONES TELEOLÓGICAS DE LA HISTORIA

PARTIENDO DEL PRINCIPIO del determinismo universal, supuesto en toda explicación científica, así como del reconocimiento de la existencia de diversos tipos de determinación, nos proponemos considerar—o, más exactamente, reconsiderar—la naturaleza, límites y alcances de la explicación teleológica de la historia.

La explicación teleológica es casi tan vieja como la filosofía (se encuentra ya en Aristóteles); es objeto de una atención especial en el siglo XIX en relación con las llamadas ciencias humanas o del espíritu, en contraposición a la explicación causal dominante en las ciencias de la naturaleza (Dilthey, neokantismo, etcétera), y se reivindica de nuevo en nuestro siglo por un grupo de filósofos analíticos (Taylor, Von Wright, etcétera).

La categoría de determinación es decisiva en toda explicación científica: un hecho se explica cuando se logra establecer qué es lo que lo determina necesariamente. Esta categoría es válida tanto para las ciencias naturales como para las ciencias históricas y sociales, aunque en éstas la explicación tenga—como habremos de ver—características específicas. Lo que se descarta en unas y otras, por ser incompatible con la explicación científica, es el indeterminismo (entendido como ruptura del principio determinista universal) y el fatalismo (concebido como conexión necesaria incondicional).

Teniendo presente las diversas formas de determinación que están en la base de las explicaciones científicas, vemos que en las ciencias históricas y sociales suelen reducirse a dos: la causalista y la teleológica, con la particularidad de que una y otra se presentan en forma excluyente.

MONISMO CAUSAL: DEL MODELO REDUCCIONISTA AL NOMOLÓGICO-DEDUCTIVO

La explicación causalista toma la forma de un monismo causal: a partir de una concepción naturalista del hombre que permite extender a la historia y a la sociedad la legalidad universal que hallamos en la naturaleza, se borra la distinción entre ciencias naturales y humanas (históricas y sociales). Dos modelos de explicación causal se han utilizado de acuerdo con esta concepción: el reduccionista y el nomológico-deductivo. Veamos uno y otro.

a) Modelo reduccionista

El mundo de los actos humanos es reductible al mundo físico-natural. Las explicaciones históricas y sociales (incluidas las teleológicas) son reductibles, por tanto, a las explicaciones causales mecanicistas.

Manifestaciones contundentes de este modelo explicativo causal-mecanicista universal las hallamos en el fisicalismo de Carnap y en el conductismo. En nombre de la unidad de la ciencia, las explicaciones de la historia, las ciencias sociales y la psicología son reducidas a explicaciones causales-mecanicistas.

La objeción fundamental que se ha hecho y se hace a este modelo reduccionista es que deja fuera, en la explicación del comportamiento humano, lo que hay de distintivo o específico respecto de la naturaleza, indistinción que constituye el fundamento ontológico del modelo. Y ello, a su vez, independientemente de cómo se conciba lo distintivo y específico del ser humano (en su comportamiento consciente, intencional, como hace el idealismo, o como ser que por su praxis social se distingue de la naturaleza, que es la posición del materialismo práctico marxiano).

Al dejar fuera de su marco explicativo lo que hay de específico en el hombre, este modelo es inaplicable a las ciencias históricas y sociales que estudian su conducta o comportamiento específico como ser histórico y social. Y es inaplicable asimismo por la imposibilidad de reducir los actos intencionales o los prácticos, individuales o sociales, a causas mecánico-naturales.

b) Modelo nomológico-deductivo

Este modelo de explicación causal, formulado por Hempel, pone en conexión necesaria el hecho, que se considera como causa o antecedente, con otro (efecto o consecuente) con ayuda de una ley general. La explicación consiste en deducir el efecto *(explanandum)* de la ley general a partir de la causa o condiciones *(explanans)*. Este modelo explicativo, propio de las ciencias naturales, lo extiende Hempel a las ciencias históricas, aunque especificando que las leyes en la historia son generalizaciones probabilísticas o tendencias, lo que hace que el efecto sea también probabilístico. Lo decisivo aquí es la necesidad de recurrir a leyes generales en la explicación histórica, independientemente del carácter de ellas, y de que en la historia—a diferencia de las ciencias naturales—esas leyes—aun suponiéndolas—no las formule explícitamente el historiador. La estructura de la explicación científica es la misma en la historia que en las ciencias naturales: un acontecimiento a explicar y otro hecho (o condiciones iniciales) que lo explica al ser subsumido en una ley general.

LIMITACIONES DEL MODELO NOMOLÓGICO EN LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA

La objeción fundamental que se ha hecho a este modelo es—como en el caso anterior—que se le escapa lo específico y distintivo del hecho a explicar. Por lo que atañe a la explicación histórica, la especificidad de su objeto se ve en su carácter único e irrepetible, lo que impide hablar de leyes o regularidades en la historia y, por tanto, recurrir—en la explicación—a la subsunción del hecho singular e irrepetible en una ley general. Pero la objeción no da en el blanco, pues la unicidad e irrepetibilidad no son privativas de los hechos históricos sino de todo fenómeno concreto singular (incluyendo, por supuesto, los naturales). Y, de la misma manera que las ciencias naturales establecen leyes, regularidades respecto a fenómenos únicos, singulares e irrepetibles, la historia como ciencia establece ciertas regularidades o leyes con respecto a hechos históricos.

Hay leyes o regularidades de este tipo acerca del modo de producción, la lucha de clases, la transición de un sistema social a otro, las revoluciones, etcétera.

Ahora bien, toda ley generaliza y, en cierto modo, su generalización suprime lo singular. Y esto es lo que ocurre en las ciencias naturales, en las cuales el pensamiento se orienta a lo que hay de general, esencial y necesario en el conjunto de hechos singulares a los que la ley se refiere. Una teoría de la revolución al establecer las leyes o regularidades correspondientes constituye una generalización en la que lo que hay de singular, único e irrepetible en las diferentes revoluciones queda suprimido. En este sentido, el modelo explicativo en las ciencias sociales no se distingue del de las ciencias naturales y, por tanto, el modelo hempeliano tiene un campo de aplicación. No sucede lo mismo con respecto a la explicación histórica que, a diferencia de las ciencias orientadas hacia la generalización, no puede dejar de tomar en cuenta lo singular y justamente en lo que tiene de único e irrepetible. Pero hay que explicar, sin tener que renunciar a lo general, a las leyes, ni reducir tampoco la explicación a la subsunción de lo singular en la ley general. Por otro lado, no se trata de explicar lo singular aislado, sino dentro del sistema de relaciones del que forma parte. La explicación del hecho histórico en su singularidad, como hecho único e irrepetible, sin renunciar a lo que hay de general y esencial en él y, a su vez, en su relación con el todo en que se integra, muestra las insuficiencias del modelo nomológico-deductivo de explicación causal en la historia.

En suma, las explicaciones causales de tipo reduccionista o deduccionista no son aplicables a los hechos históricos en cuanto que en ambas se pierde su especificidad: en el primer caso, al reducirse la explicación histórica a una explicación mecanicista de la acción humana; en el segundo, al subsumir lo singular en lo general. En el fondo de ambos modelos explicativos subyace una concepción filosófico-universal mecanicista cuyas leyes válidas en la naturaleza se extienden también, como una aplicación particular de ellas, al campo de los actos humanos (la historia y la socie-

dad), borrándose la distinción entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre como ser natural y como ser específicamente humano.

DUALISMO METODOLÓGICO VS. MONISMO CAUSAL

Al tratar de tomar en cuenta lo específico de las acciones humanas en las explicaciones históricas y sociales se ha roto con este monismo causal, basado en la indistinción de hombre y naturaleza, y se ha caído en el dualismo del hombre y la naturaleza al que corresponde un dualismo explicativo: la explicación causal mecanicista, propia de las ciencias naturales, y la explicación teleológica o intencionalista, característica, de las ciencias humanas (históricas y sociales). Junto a esta contraposición—y en estrecha relación con la anterior—tenemos también el carácter generalizador de la explicación causal en las ciencias naturales y el carácter individualizador (opuesto a toda generalización o admisión de regularidades o leyes) de la explicación histórica.

Este dualismo de explicación por causas y explicación por fines o intenciones, o de generalización e individualización lo hallamos ya claramente expuesto en el siglo XIX por Dilthey, los neokantianos de la Escuela de Baden (Rickert) y, más tarde, sobre todo en el campo de la sociología, por Werner Sombart.

En todos ellos encontramos como características fundamentales de este dualismo metodológico:

a) dicotomía de las explicaciones causales y las explicaciones teleológicas;

b) identificación de la causalidad con el tipo de causalidad mecánica que rige en la naturaleza;

c) rechazo del determinismo causal en el dominio de la historia y la sociedad;

d) consideración de la determinación por fines, independiente de la conexión causal, como propia y exclusiva de las ciencias humanas o del "es-

píritu”.

Este dualismo tiene por base una dicotomía insalvable entre el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza, al que corresponde la dicotomía de ciencias naturales y ciencias humanas y, consecuentemente, la contraposición de las explicaciones por causas y por fines. La justificación de la explicación teleológica estriba, pues, en una concepción del hombre que hace hincapié en su especificidad como ser consciente y libre no sujeto como tal a la causalidad.

LA EXPLICACIÓN TELEOLÓGICA SEGÚN VON WRIGHT

En nuestros días se han reivindicado de nuevo las explicaciones teleológicas. Se habla incluso de un nuevo teleologismo. Aunque cambie su denominación y se matice su contenido: explicaciones racionales (R. S. Peters, *The Concept of Motivation);* intencionales (R. Taylor, *The Explanation of Behavior)*, y G. H. von Wright, *Explanation and Understanding;* morales (A. R. Louch, *Explanation Human Action)*, el contenido fundamental de ellas es el mismo: explicar las acciones humanas por las intenciones o fines de los agentes. Puesto que se considera que las acciones humanas no están causadas, su explicación se busca al margen de la causalidad: en lo que sucede en la mente del sujeto; es decir, en lo que se propone hacer.

Nos detendremos, especialmente, en la exposición que, de esta concepción, hace uno de sus representantes más conocidos: Georg H. von Wright. Nos referiremos, primero, a la formulación general de la explicación teleológica y, después, a su extensión a la historia y las ciencias sociales (en *Explanation and Understanding)*.

Para Von Wright la explicación teleológica toma la forma de un “silogismo práctico” o “inferencia práctica”. Este silogismo constituye el pivote de toda su concepción. En efecto, él mismo asegura que “el silogismo práctico viene a representar para la explicación teleológica y para la explicación en la historia y las ciencias sociales, lo que el modelo de sub-

sunción teórica representa para la explicación causal y para la explicación en ciencias naturales". Si esto es así debemos concentrar nuestra atención, en un primer momento, en este silogismo. El esquema del "silogismo práctico" comprende una premisa mayor: *"A* se propone realizar *p"* (en la que se describe la intención o el propósito); una premisa menor: *"A* piensa que no puede realizar *p* a menos que haga *a"* (que describe lo que el agente considera que ha de hacer para realizar su intención o propósito) y una conclusión: "Por consiguiente, *A* se dispone a hacer *a"*. De acuerdo con el esquema este silogismo, la conexión entre la intención y la conducta, o entre las premisas y la conclusión, es lógica: dada la intención y la consideración de lo que hay que hacer para realizarla, la conducta que corresponde a esa intención se da necesariamente.

OBJECIONES AL NUEVO TELEOLOGISMO

A esta explicación (teleológica) del comportamiento intencional del agente se han hecho varias objeciones que trataremos de exponer sucintamente, aunque agregando algunos elementos por nuestra parte:

Primera (considerada como clásica): la conclusión establecida en el esquema no se sigue necesariamente (con necesidad lógica) de las premisas. Y ello no sólo porque la intención puede no realizarse y quedarse en mera intención, sino porque—aun realizándose—: *a*) el resultado puede no corresponder a la intención (o sea, la intención da lugar a un resultado o conducta inintencional); *b*) el resultado puede corresponder a la intención, pero su realización exige la mediación de condiciones, circunstancias, utilización de medios adecuados, etcétera, lo que significa una transformación de la intención originaria en una intención cribada por la realidad.

La fuente de estas dificultades y limitaciones de la explicación teleológica, conforme al "silogismo práctico", consiste en su carácter idealista subjetivo. Como dice el propio Von Wright: "Lo único importante en este contexto es lo que el agente *piensa"* (cursivas de V. W.).

Ciertamente, todo lo que se refiere a la realización efectiva, más allá de esa esfera subjetiva, mental, queda fuera de su explicación teleológica. El propio silogismo, en su conclusión, deja claramente establecido el plano en que se desarrolla la acción. Lo que tenemos como conclusión no es una acción real, objetiva—la acción en la que la intención originaria es mediada por una serie de condiciones, circunstancias y uso de medios reales—, sino una acción ideal, subjetiva, que no rebasa la conciencia del agente, o sea, su disposición a hacer algo, a realizar la intención.

Segunda: el esquema de la conexión entre la intención y la conducta en el "silogismo práctico" tiene un carácter individualista, no por referirse a un agente individual sino por la concepción individualista del agente que subyace en esta explicación teleológica. Ahora bien, el individuo es un ser social, se inserta en un tejido de relaciones sociales y cuando actúa lo hace socialmente. Esta socialidad la hallamos no sólo en sus acciones reales sino también en sus intenciones. Al tratar de explicar la conexión entre intención y comportamiento del agente individual, aisladamente considerado, el "silogismo práctico" se desenvuelve en el plano especulativo, propio del individualismo y del humanismo abstracto tradicionales.

Tercera objeción: la explicación teleológica—de acuerdo con el esquema silogístico citado—considera la intención como la premisa de la que hay que partir. Ella es el factor determinante, pero cabe preguntarse: ¿lo determinante no se halla a su vez determinado? Von Wright no rehúye la cuestión, pero a condición de darle también una respuesta teleológica. ¿Por qué *A* se propuso hacer *p* y no *b?* La determinación hay que buscarla en otra intención y, de este modo, tenemos una explicación teleológica de su elección, con la particularidad de que dicha explicación es contingente, pues "la elección, aun si necesariamente intencional, puede ser con todo enteramente fortuita". Así pues, todo se permite, incluso la entrada del azar antes que dar cabida en el terreno de las acciones humanas a una conexión causal. Y de esto se trata precisamente. Si el agente es un individuo concreto y, como tal, se halla condicionado socialmente, de acuerdo con el sistema de relaciones sociales en que se inserta, sus intenciones se hallan determinadas no sólo por sus intervenciones previas sino

por todo un conjunto de condiciones, circunstancias y necesidades. ¿Por qué esa intención, ese fin o ese proyecto y no otro? Responder teleológicamente apelando a su conexión contingente con otra intención significa descartar las condiciones, circunstancias o necesidades concretas para quedarse con una intención "pura", libre, incondicional e indeterminada que sólo se conecta con otra. Si la intención no se concibe de esta manera —y no puede concebirse tratándose de un individuo concreto—, se tendrá que admitir que se halla determinada causalmente en cuanto que se encuentra en conexión con factores externos, objetivos con respecto a ella, o sistémicamente en cuanto que la intención forma parte de un todo concreto en el que se integra.

LA EXPLICACIÓN TELEOLÓGICA DE LAS ACCIONES COLECTIVAS

Hasta ahora nos hemos referido a la explicación teleológica del comportamiento de un agente individual. Parece inconcebible que en la forma en que Von Wright fundamenta esa explicación pueda extenderse esa explicación a la esfera de las acciones colectivas, que es propiamente la de la historia y la sociedad. Y, sin embargo, Von Wright lo intenta al plantearse el problema de la explicación teleológica de acciones no ya individuales sino colectivas. En la esfera de la historia y de la sociedad nos encontramos ante un conjunto de acontecimientos que se encadenan sin que podamos referirlos a la intención de un agente individual. ¿Cómo explicar este encadenamiento de acontecimientos que constituyen una acción colectiva? También aquí se mantiene rígidamente la separación entre determinación causal y determinación teleológica. Trátese de la acción individual o de la acción colectiva, se descarta la intervención del mecanismo causal. Antes se ha dicho que las acciones individuales no son causadas, y que sólo se vinculan con las intenciones del agente individual. Ahora se nos dice que los acontecimientos no se vinculan entre sí causalmente sino teleológicamente: como una secuencia de "silogismos prácticos". La conclusión (situación) da una primera "inferencia prácti-

ca”, promueve una reorganización de fines o premisas de otra inferencia, y así sucesivamente hasta llegar a la conclusión final o hecho histórico que se pretende explicar *(explanandum).*

Las dificultades anteriores en la explicación del comportamiento intencional individual se aumentan ahora al tratarse de explicar teleológicamente las acciones colectivas. Los acontecimientos históricos se vinculan por medio de “silogismos prácticos” al producirse una conclusión que, como situación nueva, “activa” o “pone en marcha” (expresiones de Von Wright) una inferencia práctica que, a su vez, desencadena una nueva situación, dando lugar a una nueva inferencia y así hasta llegar a la conclusión final (el hecho histórico que se quiere explicar). En esta secuencia de inferencias prácticas, ¿puede permanecerse en un plano puramente intencional haciendo abstracción de factores causales determinantes? ¿Acaso no lo es la situación en cada caso a menos que se la conciba simplemente como la realización de una premisa práctica? Pero, por otro lado, ¿por qué se pasa de la situación nueva a la premisa del silogismo *1* y no a la del silogismo *2?* ¿Por qué tiene lugar esta reorganización sucesiva de fines u objetivos que darán lugar a la “conclusión final” o hecho histórico a explicar? La “activación” o “puesta en marcha” de una inferencia práctica a partir de la conclusión de otra ¿puede entenderse como una determinación necesaria? Difícil es responder a estas cuestiones si no se hace intervenir a un mecanismo causal y con él a factores extraños al plano puramente intencional de las “inferencias prácticas”.

Presionado por la necesidad de tomar en cuenta estos factores externos, Von Wright retrocede un tanto en su teleologismo y acaba por admitir que las explicaciones históricas son *cuasicausales.* Con el *cuasi* se pretende marcar la distancia respecto del modelo de explicación causal nomológico-deductivo, a la vez que se mantiene la teleología al vincular los acontecimientos por medio de “silogismos prácticos”. El teleologismo de Wright desemboca, al ser llevado al terreno de la explicación histórica, a un cuasicausalismo o combinación híbrida, a nuestro juicio, “de causación humeana y de patrones (latentes o manifiestos) de inferencia práctica”, como dice el propio Wright autocríticamente. Y por esta vía agrega:

“Subestimé, entre otras cosas, el cometido desempeñado por las normas y las instituciones sociales, como determinantes de las acciones emprendidas tanto por grupos como por individuos”.

Las insuficiencias y limitaciones de la explicación teleológica en la historia, puestas de manifiesto en nuestro análisis anterior, nos lleva a desecharla en la forma exclusiva y absoluta con que la presentan, en general, sus exponentes actuales y que, como en el pasado, tiene por base la exclusión de la causalidad en las ciencias históricas y sociales y la ignorancia de otras formas de determinación como la sistémica.

Pero nuestro rechazo no significa negar en bloque cierta explicación intencional puesto que no se puede ignorar el papel de los fines e intenciones, aunque causados y determinados en el desarrollo histórico. No se puede negar, por supuesto, que en las acciones históricas intervienen individuos concretos que actúan de un modo intencional, independientemente de que el resultado global sea o no intencional.

TRES TIPOS DE ACCIONES HISTÓRICAS

En estas acciones históricas colectivas, en las que se integran de un modo u otro—intencionalmente o no—las acciones de agentes individuales, podemos distinguir tres tipos de acciones históricas.

1) Acción colectiva cuyo producto histórico es inintencional.

Hechos históricos como el hundimiento del esclavismo en la Roma antigua o el nacimiento del capitalismo en las entrañas mismas de la sociedad feudal son el resultado de la acción de individuos concretos que, como tales, han actuado intencionalmente. Pero estos hechos no pueden ser puestos en relación con intenciones individuales ni tampoco con una intención colectiva pues, en los casos citados, no existía aún entre los esclavos el proyecto de hundir el esclavismo ni entre los siervos de la Edad Media producir el nuevo sistema, capitalista, que habría de poner fin a las relaciones sociales de servidumbre. El hecho histórico es en ambos casos inintencional. Y en cuanto que la praxis histórica se presenta así a lo largo de siglos, puede afirmarse que la historia hasta ahora—exactamente

hasta que los hombres toman conciencia de la posibilidad y la necesidad de hacer su historia, lo que es relativamente reciente—ha sido una historia inintencional. Lo intencional se da aquí solamente en el plano de la acción individual pero no en el de la acción colectiva.

2) Acciones históricas colectivas cuyo producto es intencional en un plano e inintencional en otro.

Un hecho histórico como la toma de la Bastilla en Francia, el 14 de julio de 1789, es el producto intencional de una acción colectiva en la que los individuos concretos que han participado en el asalto a la fortaleza han pretendido realizar una intensión común: liberar a los presos y destruir este bastión del despotismo y el absolutismo. Sin embargo, al dar este paso han iniciado el desencadenamiento del proceso histórico que llamamos Revolución francesa. El significado histórico de la toma de la Bastilla para los historiadores es ése. Pero, como hecho histórico, con este significado profundo, no es el resultado querido o buscado por los agentes que intervinieron intencionalmente en esa acción colectiva. En este sentido, la toma de la Bastilla, con el significado que tiene dentro de la historia de la gran revolución burguesa de Francia, es el producto inintencional de una acción colectiva intencional. Se trata, pues, de una acción colectiva cuyo producto es intencional en un plano (que no deja de ser histórico) pero inintencional en otro más profundo: el plano histórico. Gran parte de la historia moderna se caracteriza por esta doble dimensión de la acción histórica.

3) Acción colectiva intencional cuyo producto tiene también un carácter intencional.

Un hecho histórico como la toma del poder por los bolcheviques en Rusia el 7 de noviembre de 1917 puede servir de ejemplo de este tercer tipo de acción histórica. Este hecho tiene el significado histórico de toma del poder por la clase obrera, de revolución proletaria y primera ruptura radical con las relaciones capitalistas de producción. De este significado histórico se es consciente ya desde el proyecto mismo de realizar la revolución, tal como se plasma en las *tesis* de abril de 1917, propuestas por Lenin y aprobadas por el Comité Central del Partido Bolchevique. Puede

afirmarse, por tanto, que el producto de esta acción colectiva (del Partido Bolchevique y del proletariado ruso, particularmente de Petrogrado y Moscú) como la acción misma tiene un carácter intencional. Es un resultado querido y buscado.

Ahora bien, esto no quiere decir que el resultado corresponda en toda su plenitud a la intención, pues el proyecto se realiza a lo largo de un proceso práctico y, por tanto, se halla sujeto a modificaciones impuestas por las condiciones y circunstancias en que se plasma. Por otro lado, aunque con el proyecto se da ya una conciencia del significado histórico del resultado que se quiere alcanzar, este significado no se da de una vez y para siempre, sino que se aclara y enriquece *a posteriori* con el propio devenir histórico. Por tanto, no puede ser alcanzado en su totalidad desde el plano de la intención misma.

CONCLUSIÓN

La presencia de los fines e intenciones en los tres tipos de acciones colectivas históricas enumeradas demuestra que no podemos prescindir de ellos en la explicación histórica. Pero el historiador, contra lo que proponen las explicaciones teleológicas antes examinadas, no puede quedarse en ese plano. Tiene que explicar a su vez qué es lo que determina la ausencia o presencia de un proyecto colectivo. Y cuando ese proyecto existe, como hemos visto en el ejemplo histórico *3*, hay que indagar, como señala Engels, qué es lo que hay detrás de los fines para remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. Y cuando el comportamiento de los agentes individuales, aun siendo intencional, pues "nada sucede sin intención consciente" (Engels), conduce a la postre a "consecuencias muy distintas de las apetecidas", hay que explicar qué es lo que determina que la historia tenga en este caso ese carácter inintencional. En suma, la explicación teleológica del tipo de la de Von Wright antes examinada—al empeñarse en excluir la determinación causal—se halla inerme ante cuestiones como éstas: ¿qué determina el comportamiento individual de los agentes y el que éste desemboque—de acuerdo con las

formas de acción histórica examinadas—en un caso en un resultado inintencional, en otro en un resultado a la vez intencional e inintencional y, finalmente, en un resultado apetecido?

En conclusión, los fines e intenciones y sus resultados han de ser tomados en cuenta en la explicación histórica, puesto que forman parte de la realidad que se pretende explicar. Pero el lugar que ocupan en esa explicación tiene que estar subordinado al papel determinante o no que desempeñan históricamente en la vida real.

Agosto de 1980

BIBLIOGRAFÍA

Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos, t. I, Progreso, Moscú, 1974.

———, Carta a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. III.

Grave, Jorge, *La explicación histórica*, UNAM, México, D. F., 1976.

Marx, Carlos, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I.

Pereyra, Carlos, *La insuficiencia de la explicación intencionalista*, Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, 1979.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967 (nueva edición, 1980).

———, "Estructuralismo e historia", en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos-UNAM, Barcelona-México, 1997.

Villoro, Luis, *Dos problemas de la explicación teleológica en historia*, Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, 1979.

Wright, Georg von, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press (edición en español en Alianza Editorial, Madrid).

EL ANTIHUMANISMO DE HEIDEGGER ENTRE DOS OLVIDOS

I

Nos proponemos detenernos en una obra breve de Heidegger que marca un hito fundamental en su trayectoria filosófica. Se trata de su *Carta sobre el humanismo,* dirigida en diciembre de 1946 a Jean Beaufret en respuesta a otra en la que el profesor francés le planteaba esta cuestión: ¿cómo dar un nuevo sentido a la palabra *humanismo?* Recordemos que este intercambio epistolar tiene lugar unos 20 años después de haberse publicado *Ser y tiempo.* Pero recordemos también que tiene lugar apenas a año y medio de distancia de la terminación de la segunda Guerra Mundial que ha significado la derrota del nazismo y, en ella, la revelación de los más terribles crímenes contra el hombre en los campos de exterminio nazis (los crímenes espantosos del *Gulag* soviético tardarán todavía algunos años en salir a la luz). La ocasión parece propicia para ocuparse de este ser—el hombre—que acaba de ser objeto de la más profunda degradación y enajenación. Y ¿no sería ésta la tarea de todo humanismo, si por éste se entiende—cualquiera que sea su contenido—una afirmación o reivindicación de lo humano? Pero lo "humano" se afirma o reivindica de muchas maneras y una de ellas es la de Heidegger. Y es desde ella precisamente que él arremete contra las formas de concebirlo en el pasado y, de modo especial, en el presente como humanismo cristiano o marxista. Dos concepciones humanistas que, a juicio suyo, hoy están en crisis. Pero, en verdad, el tema del humanismo no es el tema exclusivo de su *Carta;* más bien le sirve a Heidegger de pretexto u ocasión para confrontar su filosofía del Ser con los postulados metafísicos que subyacen en las concepciones humanistas del hombre. Esta confrontación conduce a que la analítica existencial de *Ser y tiempo* reaparezca bajo una nueva luz.

II

La *Carta sobre el humanismo* representa no sólo una condensación del desarrollo alcanzado por la filosofía de Heidegger hasta entonces, sino también un intento de esclarecer, renovar o dar un nuevo sentido a tesis fundamentales de *Ser y tiempo* con el fin de deshacer el equívoco de reducirlas a una antropología o filosofía existencial. De ahí la necesidad y la importancia de poner la *Carta sobre el humanismo* (1946) en relación con *Ser y tiempo* (1927). Ciertamente, por su vocación ontológica, el perfil del existente humano que se traza en *Ser y tiempo* no se queda—o al menos no aspira a quedarse—en un marco antropológico o existencial. La cuestión fundamental que, desde el primer momento, preocupa a Heidegger, no es la del existente humano *(Dasein*, o "ser ahí" en la traducción de José Gaos), sino la cues-tión del Ser. Lo cual podría alimentar la sospecha—que Heidegger se empeña en disipar—de que su filosofía es una más de las que han planteado esa cuestión. Pero, desde *Ser y tiempo*, él advierte que, en verdad, esas filosofías no se planteaban la cues-tión de la esencia del Ser, sino de lo que es: el ente. Lo que les interesaba era saber lo que es el ente, en tanto que lo que preocupa a la suya es saber lo que el Ser es. Hay que distinguir por ello el Ser *(das Sein)* y el ente *(das Seiende)*, diferencia ontológica que desempeña un papel crucial en toda la obra heideggeriana. Si se tiene presente esta distinción fundamental, la filosofía o metafísica que se presentaba como un saber acerca del Ser, en rigor sólo lo era del ente, o más exactamente, del ser de todo ente. Tenía, pues, por base o punto de partida el "olvido del Ser". De lo que se trata, por tanto, para Heidegger, es de superar la metafísica, o de recuperar el Ser del "olvido" en que ha caído con ella.

Pero, ¿cómo ascender al Ser? Esta cuestión es medular, pues a él no puede llegarse centrando la atención en la totalidad de lo existente ni tampoco en lo real, en el ser de los entes. A los grandes sistemas metafísicos, así construidos, se les escapa el Ser, ya que no podía encontrarse ni en la totalidad de lo que existe, ni tampoco en un existente. La cuestión del Ser en cuanto tal sólo puede plantarse a partir del análisis fenomeno-

lógico del único ente—el hombre—que se plantea esa cuestión. Cuando se pregunta por el Ser, es el hombre quien hace la pregunta, quien tiene ya—como un *factum*—cierta respuesta o "comprensión del Ser" y a quien se ha confiado—agregará Heidegger en la *Carta*—el pensar y la guardia del Ser. Esta cuestión, propia de una onto-logía general, cede así el paso —en *Ser y tiempo*—a la cuestión del ser del existente humano, o *ser ahí*, propia de una analítica fenomenológica del hombre; es decir, del único ser que se encuentra, de hecho, en cierta relación con el Ser en cuanto tal.

Se trata, pues, de un ente privilegiado, ya que es el único que se halla en esa relación. Y su privilegio es epistemológico, ya que sólo por él y a partir de él—en el análisis existencial correspondiente—se puede saber lo que el Ser es. Así, pues, el *Dasein* se define por cierta relación con el Ser a la que Heidegger da el nombre de *Existenz.* El Ser, a su vez, sólo se da en esa relación y, por tanto, en el existente que se define por ella: el *Dasein* o "ser ahí". Ahora bien, el privilegio de que goza el *Dasein*—pues sólo por él se accede al Ser—¿es solamente epistemológico? ¿O será también ontológico en el sentido de que no puede haber Ser sin el existente humano?

Justamente las filosofías de la existencia o el existencialismo han respondido a esta cuestión dando una prioridad ontológica—y no sólo epistemológica—a la existencia humana con respecto al Ser. Y, desde esta óptica, no faltaron las interpretaciones de la analítica existencial heideggeriana en ese sentido. Veinte años después de *Ser y tiempo*, Heidegger sale al paso abiertamente de esas interpretaciones en su *Carta sobre el humanismo.* La cuestión que, al parecer, está en juego es, pues, la de quién tiene la primacía ontológica: ¿el Ser o el existente humano? Pero ésta podría ser también una cuestión mal planteada, si se piensa que ambos términos se relacionan o implican recíprocamente. De un modo u otro, la relación Ser-"ser ahí" está en el centro de la *Carta sobre el humanismo*, y es justamente su manera de concebirla la que habrá de permitirnos caracterizar la posición de Heidegger en este punto como un antihumanismo ontológico.

III

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger vuelve—citándola—sobre su expresión de *Ser y tiempo:* "La esencia del *ser ahí* reside en su existencia" ("Das 'Wesen' des Daseins lieght in seiner Existenz").[1] Pero con el fin de precisar lo que distingue a esta existencia de su concepto tradicional, opuesto al de esencia, y delimitar su verdadero significado, escribe ahora el término *Existenz* de un modo nuevo, a saber: *Ek-sistenz.* La "existencia" de *Ser y tiempo* se convierte así en la "Ek-sistencia" de la *Carta sobre el humanismo* (pp. 60-61, ed. cit.) en la expresión siguiente: "La 'esencia' del hombre radica en su ek-sistencia" ("Das 'Wesen' des Mensches, beruht in seiner Ek-sistenz"). ¿Qué alcance tiene este cambio terminológico? Precisar el significado del ser del hombre, o de su *ser ahí;* su "ek-sistencia" no designa el mero hecho de existir, sino su existir como "presencia extática" o en éxtasis con respecto al Ser. En su "ek-sistencia" el hombre asume su ser como *ser ahí* en el sentido de que es el *da-* el "ahí" del Ser, o el ente por el cual el Ser tiene la posibilidad de iluminarse. Como el "ahí" del Ser, el hombre existe extáticamente en la zona iluminada del Ser, y, en este sentido, es su pastor o guardián de su verdad. Y como tal mira el horizonte y escucha atento la voz que le llama: la voz del Ser.

Tenemos aquí, por tanto, una concepción del hombre en la que éste se define como tal por su relación con el Ser, a la que Heidegger llama "ek-sistencia". Y esta relación es decisiva para Heidegger—como habremos de ver—para comprender "los humanismos en crisis", contra los que él se pronuncia, así como el humanismo peculiar que Heidegger acepta. Pero antes de abordar esto se hace necesario entender, con base en lo que se ofrece en su *Carta*, qué es el Ser que llama el hombre y con el cual éste en cuanto tal, en su "ek-sistencia", se halla en una relación esencial.

Así pues, preguntémonos de la mano del Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, ¿qué es el Ser?

IV

Hasta ahora sabemos por la *Carta* lo que el Ser no es. Ciertamente:

1. No es lo más general: aquello por lo que los entes son, el ser de los entes o lo que éstos tienen en común. Tal era el Ser para la metafísica tradicional. Pero Heidegger insiste en la necesidad de superar la metafísica, si se quiere alcanzar la verdad del Ser, y no sólo la del ente. La metafísica nunca ha pensado el Ser en cuanto tal, sino el ser del ente.

2. El Ser no es el conjunto de todos los entes (la *totalidad).* Así se ha concebido el Ser, y de ahí los intentos de fundar los sistemas de la totalidad.

3. El Ser no es Dios. Heidegger no dice: "Dios no es o no existe", sino "el Ser no es Dios". Una y otra vez reitera en *Ser y tiempo* que de su analítica existencial no cabe deducir la existencia o la inexistencia de Dios. Y en la *Carta* califica de precipitado y erróneo "pretender que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de esta esencia con la verdad del Ser es un ateísmo" (pp. 132 y 133). Y agrega un poco más adelante: "Esta filosofía no se decide ni en pro ni en contra de la existencia de Dios" (pp. 134 y 135). Ahora bien, lo que sí se puede pensar a partir de la verdad del Ser es la esencia de los sagrado y, a su vez, a partir de esta esencia, cabe pensar la esencia de la divinidad, a la luz de la cual "puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra Dios" *(ibid.).* En suma, aunque la verdad del Ser abre la dimensión de lo sagrado, con ello no se decide la cues-tión del teísmo o del ateísmo.

Pero, sigamos buscando lo que el Ser no es.

4. No es el fundamento del mundo. El Ser como fundamento es una de las ideas del ser de la filosofía tradicional.

Hasta aquí las definiciones negativas. Como todas las de este género, las del Ser no nos llevan muy lejos. Veamos ahora en la *Carta* una de signo opuesto: "¿qué es el Ser? Es Ello mismo" (pp. 76 y 77). Esta definición del Ser por su identidad consigo mismo hay que entenderla por su oposición a la diversidad de los entes. A lo largo de toda su obra, Heidegger insiste en el contraste entre el Ser y los entes, en el cual lo que importa es el Ser, no el ente. Por ello, reprocha a la metafísica occidental su "olvido" al quedarse en el ser del ente. Pero, al tratar de pensar el Ser sin el ente,

lo que Heidegger nos ofrece es la tautología del Ser como "ello mismo". Así pues, si Heidegger reprocha a la metafísica que, al aferrarse al ente olvida al Ser, a él se le puede reprochar también que, al diferenciar el Ser del ente, lo reduce a la tautología del "ello mismo".

Sin embargo, con base en la propia *Carta*, cabría sospechar que la "diferencia ontológica" no reduce el Ser a su identidad consigo mismo, ni excluye algunas notas que permitirían definirlo sin caer en esa tautología. Así, por ejemplo, cuando en la *Carta* se vuelve sobre esta expresión de *Ser y tiempo:* "el Ser es lo trascendente puro y simple", para esclarecerla y reafirmarla. Lo que el Ser trasciende—como su más allá—es todo ente. ¿También—cabe preguntar a Heidegger—este ente peculiar que es el hombre? Y nuestra pregunta se justifica a la vista de la afirmación de *Ser y tiempo:* "Sólo hay Ser en tanto que el *ser ahí* es". Ahora bien, en la *Carta* se da, al parecer, una respuesta inequívoca y categórica, al negarse que el *Daisen* sea "el medio por el cual el Ser es creado" (pp. 92 y 93) o que "el Ser es un producto del hombre" *(ibid.)*.

Antes hemos visto que, para Heidegger, el ser de este ente que es el hombre—el *ser ahí*—se define por cierta relación con el Ser. Pero ahora veremos que, no obstante su trascendencia con respecto al hombre, ya que no ha sido creado por él ni es su producto, el Ser reclama cierta relación con el existente humano. ¿Qué relación y cómo afecta a sus dos términos: el hombre y el Ser? Por lo que atañe al hombre, ya hemos visto la respuesta de *Ser y tiempo:* "La esencia del *ser ahí* radica en su existencia", respuesta que se reformula en la *Carta* al introducir—como ya señalamos—el término *ek-sistencia* justamente para subrayar que el hombre es esencialmente tal en cuanto existe para la verdad del Ser; en cuanto que—como su guardián o pastor—escucha su voz. Así pues, el hombre sólo existe propiamente en su relación con el Ser. Pero, a su vez, cabe preguntarse: ¿cómo queda afectado el Ser en su ser en esta relación con el hombre? Al parecer, la cuestión se había decidido ya en *Ser y tiempo*. Y, sin embargo, con la *Carta*, Heidegger nos obliga a volver sobre ella. Veamos en qué sentido.

V

En su *Carta* Heidegger sostiene categóricamente una posición realista o trascendente frente a todo intento idealista de derivar el Ser del sujeto, del hombre. De ahí que se oponga explícitamente a Sartre, que no admite ninguna instancia suprahumana al afirmar que “estamos en un plano en el que sólo hay hombres”. A esta afirmación sartreana, Heidegger replica en la *Carta:* “estamos en un plano en el que, principalmente, hay el Ser”. Así pues, puesto que Sartre pone al hombre en el centro sin reconocer instancia alguna superior que lo trascienda y “destine”, Heidegger considera que el Ser lo trasciende como su verdadero “destino” y dueño: “Lo esencial no es el hombre, sino el Ser…” Por ello dice también: “Es el Ser mismo el que destina al hombre a la *Ek-sistencia del ser ahí* como su esencia” (pp. 94 y 96, 95 y 97).

Aunque Heidegger considera que la supremacía del Ser ya estaba implícita en *Ser y tiempo*, ahora, en la *Carta*, se ve obligado a volver sobre ella, reinterpretando su anterior formulación: “Nur solange Dasein ist, gibt es Sein” (“Sólo hay Ser en tanto que el *ser ahí* es”). Lo cual significaba que el Ser en su esencia depende del hombre, de su relación con el *ser ahí*, sin la cual—y sin el cual—no hay Ser. La interpretación que de la formulación de *Ser y tiempo* nos ofrece ahora Heidegger en su *Carta* (pp. 86 y 87) trata de mantener la primacía y trascendencia del Ser, en los términos siguientes:

> En *Sein und Zeit* (p. 212) se dice con intención y conocimiento de causa: *hay el Ser: “es gibt” das Sein*. Este *hay* no traduce exactamente *es gibt.* Pues el *es* que aquí *gibt* (se da) es el Ser mismo. El *gibt* (se da) designa, sin embargo, la esencia del Ser, esencia que da, que otorga su verdad. El darse a sí mismo a lo abierto, por medio de lo abierto, es el Ser mismo.

Como se advierte en el pasaje citado, Heidegger justifica su reinterpretación en un sentido realista, afirmando en primer lugar que la expresión alemana *es gibt* se traduce más exactamente por “se da”. Y, en segundo lugar—como precisa a continuación—porque tratándose del Ser lo adecuado es decir “se da” y no “es” como “comúnmente se dice de algo que es” (del ente). Con la fórmula *es gibt* (se da), Heidegger evita deliberadamente decir que “el Ser es”. Así pues, la expresión de *Ser y tiempo*, antes

citada, se reformula ahora en estos términos: "Sólo se da el Ser en tanto que el *ser ahí* es". Pero ¿significa eso la afirmación de la independencia del Ser respecto del hombre? Veamos de nuevo las relaciones entre el hombre y el Ser.

El Ser—nos ha dicho Heidegger—es trascendente, anterior a todo desvelamiento y a todo proyecto del existente humano. Pero, a su vez, no adviene, no alumbra, no se destina más que en el *ser ahí;* es decir, en el hombre en cuanto que asume su *eksistencia.* El Ser es su propia iluminación, pero sólo se ilumina al hombre que, en su existencia extática, responde a su vez. En este sentido, puede hablarse de una dependencia de lo ontológico respecto de lo óntico (del Ser respecto del ente que es el hombre), puesto que el Ser *no es* (o más exactamente: *no se da)* sin este ente privilegiado que está a la escucha de su voz. Que el hombre es el "ahí" del Ser significa, entonces, que es el ente por el cual el Ser "se da", se produce como iluminación. Ahora bien, si el Ser es su propia iluminación, el hombre sólo es tal en cuanto que responde a la verdad del Ser por él desvelada. Lo que lo define esencialmente no es, por tanto, su trato con los entes, sino el estar vuelto al Ser. Por ello, Heidegger ve en la ciencia, la técnica o la práctica, expresiones del trato humano con los entes o del dominio del hombre sobre ellos, que entrañan un alejamiento u olvido del Ser.

La diferencia heideggeriana entre Ser y ente no tiene, pues, un carácter puramente ontológico; es también—a nuestro juicio—una diferencia axiológica, en virtud de la cual las actividades con las que el hombre se relaciona con los entes—ciencia, técnica, práctica—quedan relegadas con respecto a aquella—el "pensar esencial"—en la que el hombre se relaciona con el Ser. Es innegable que la diferencia heideggeriana entre ser y ente, así como la distinción de las relaciones del hombre con uno y otro, entrañan juicios de valor. Así lo testimonia, por ejemplo, el que en la *Carta* se hable de "la dignidad del hombre" y que sitúe ésta precisamente en su relación con la verdad del Ser (pp. 108 y 109). Las expresiones del mismo texto: "El hombre no es el dueño del ente, sino el pastor del Ser", o el Ser es "el lugar de la morada del hombre", desvalorizan, pues, los modos

de comportamiento humano que no pastorean el Ser o no hacen de éste su morada, que es lo que acontece en el comportamiento del hombre que tiene por mira u objeto a los entes.

VI

La cuestión de las relaciones entre el Ser y el *ser ahí* no se decide, al parecer, a favor de uno de los dos términos. Ciertamente, en *Ser y Tiempo* la primacía estaba en el *ser ahí;* pero, como acabamos de ver, en la *Carta* esa primacía se reformula o recorta. En ella encontramos afirmaciones tan categóricas como ésta: "La historia del Ser soporta y determina toda condición y situación humana" (pp. 28-30 y 29-31). Hemos visto asimismo que la dependencia del hombre respecto del Ser se manifiesta al hacer consistir su esencia en su *ek-sistencia*, entendida como su relación con la verdad del Ser, a la que se halla supeditado. Así pues, el hombre sólo es tal en tanto que se encuentra en esa relación con el Ser, pero en ella lo principal no es el hombre, sino el Ser. Y cuando se halla en otras relaciones—como en su trato con los entes—el hombre no es propiamente tal.

Ahora bien, esta dependencia del hombre respecto del Ser, ¿garantiza la trascendencia de éste que parecía estar clara en *Ser y tiempo?* La respuesta heideggeriana en la *Carta* tiende, como hemos visto, a distanciarse de toda interpretación realista, al concebir el Ser no como "lo que es", sino como "lo que se da". O también, como su propio "darse", o su propia "iluminación". Pero el Ser no adviene, se da o se ilumina más que en el *ser ahí* que lo asume en su *ek-sistencia.* Por tanto, para advenir, darse o iluminarse, depende de este ente privilegiado que es el hombre. Los dos términos se implican, pues, pero al implicarse históricamente se sitúan fuera de la historia real. Antes hemos visto que Heidegger habla de la "historia del Ser" que "soporta y determina toda condición y situación humana". Pero, en verdad, no se trata de la historia real, sino de la historia del modo de darse o manifestarse a través de la filosofía; o, más exactamente, a través de filósofos como los presocráticos y Nietzsche, o de poetas como Hölderlin. La historia del Ser es la historia de su Verdad,

porque el Ser—ya lo sabemos—es su propia iluminación. Una vez más se navega en el alta mar del idealismo: la historia del Ser como historia del pensamiento o de la filosofía (Hegel *dixit*). Si el Ser navega históricamente en el pensamiento y no en la realidad, es justamente porque el hombre por el cual se da, se ilumina o es pensado se halla fuera de sus relaciones reales, esas que lo constituyen como ser de la praxis y que Heidegger llama, infravalorándolas, trato con los entes.

VII

A partir de las relaciones entre el hombre y el Ser, en la cuales Heidegger reconoce lo propiamente humano del primero, podemos comprender su antihumanismo ontológico y qué humanismo revindica frente a las formas humanistas que hasta ahora se han dado.

Recordemos que el motivo central y explícito de la *Carta* es la respuesta a la pregunta de cómo volver a dar un sentido a la palabra "humanismo". Heidegger engloba en este término a todo humanismo histórico, desde el del *homo romanus* de los tiempos de la República romana, que se oponen al *homo barbarus*, y que representa el primer humanismo, hasta las formas que reviste en nuestro tiempo con los humanismos cristiano y marxista. Aunque estas variedades humanistas se diferencian por sus fines y medios, todas ellas tienen en común el determinar "la *humanitas* del *homo humanus* [...] a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo y del fundamento del mundo; es decir, del ente en su totalidad" (pp. 50 y 51). De ahí que Heidegger concluya que todo humanismo es metafísico no sólo en cuanto que presupone un "olvido del Ser", sino al pretender determinar la humanidad del hombre al margen de su relación con el Ser. Ahora bien, como ya se ha afirmado, la esencia del hombre en la que radica su humanidad consiste en su *ek-sistencia*. O sea, en su estar vuelto o atento—en éxtasis—con respecto a la verdad del Ser. Sólo el hombre tiene esta manera de ser que es, a su vez, la propiamente humana.

Heidegger se opone a todo humanismo porque no sitúa a la altura debida la humanidad o dignidad del hombre (pp. 74 y 75). Su antihumanismo no significa—aclara—estar contra lo humano y a favor de lo inhumano: la barbarie o lo que rebaja la dignidad del hombre (aclaración que se ve empañada por el silencio que Habermas le reprocha ante lo inhumano y la barbarie de Auschwitz). Su antihumanismo es, pues, ontológico en cuanto que tiene por base no el hombre real—ese que ha sido bárbaramente humillado y aniquilado en Auschwitz—, sino el hombre en el plano principal del Ser. Por ello, si se quiere conservar la palabra "humanismo" hay que oponerse a todo humanismo anterior, por su carácter metafísico, y hablar de un humanismo nuevo que vea la humanidad del hombre en su estar al servicio de la verdad del Ser (pp. 138 y 139).

VIII

Aunque la crítica de Heidegger se extiende a todas las formas de humanismo hasta ahora existentes, al que apunta sobre todo con ella es al humanismo que, en la modernidad, ha convertido al hombre en centro, raíz o fundamento frente a toda trascendencia o instancia suprahumana. Es el humanismo que, desde la Ilustración, concibe al hombre como un fin en sí; que se da a sí mismo su propia ley; que se siente amo y señor de la naturaleza, y que, como sujeto autónomo, es la fuente de todo valor. Este humanismo que proclama como "manera humana de ser" la autonomía e independencia del hombre respecto de toda instancia suprema (llámese Dios, Espíritu o Ser) es precisamente el que cae bajo el hacha heideggeriana por olvidar la relación esencial del hombre con el Ser. No puede extrañarnos, por tanto, que el humanismo marxista que arranca del tronco de la modernidad ("la raíz del hombre es el hombre mismo", dice el joven Marx), aunque con la vocación de superar sus limitaciones burguesas, de clase, y cumplir sus promesas incumplidas, sea también objeto de la crítica de Heidegger. Esta crítica es una consecuencia obligada de su antihumanismo ontológico, y no era necesario, por tanto, que para recha-

zar el humanismo marxista, de acuerdo con su peculiar concepción del hombre, del *Daisen*, violentara el pensamiento de Marx.

Al marxismo no se le puede atribuir—como Heidegger atribuye a todo humanismo—una "concepción estática y cosista" del hombre, ya que la suya es diametralmente opuesta. El ser del hombre—para Marx—estriba en su hacerse en un proceso de autocreación o humanización. En cada momento, el hombre es el producto de su praxis y por ello esencialmente histórico. Pero, a la vez, en cuanto que va tejiendo con su praxis su "manera humana de ser" en sus relaciones sociales, el hombre es esencialmente y, en unidad indisoluble, un ser histórico, social y práctico.

Heidegger acredita a Marx el "haber reconocido en un sentido importante y esencial la enajenación del hombre, [que] hunde sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno" (pp. 102 y 103). Sólo que mientras para Marx la enajenación es una dimensión histórico-social de la existencia, en la que el hombre se deshumaniza, para Heidegger la enajenación se da fuera de la historia real y de la sociedad por la ausencia de esa patria suya que es la "vecindad del Ser". Heidegger también reconoce en la *Carta* que "la concepción marxista de la historia es superior a cualquier otra" por haber alcanzado "una dimensión esencial de la historia [...] en el seno de la cual se hace posible un diálogo fecundo con el marxismo" (pp. 102 y 103). Pero este diálogo difícilmente puede darse cuando "lo histórico tiene su esencialidad en el Ser", en tanto que para el marxismo la tiene en el hombre, o también cuando la historia ontológica se halla disociada de la historia óntica de los acontecimientos humanos.

Con todo, este reconocimiento limitado de "la dimensión esencial de la historia" en Marx se borra cuando en el mismo texto desaparece esa dimensión histórica al atribuirle "naturalizar" la esencia del hombre. Ciertamente, Heidegger afirma: "Marx exige que el 'hombre humano' sea conocido y reconocido. Este hombre lo encuentra en la sociedad. El hombre 'social' es para él el hombre 'natural'. En la 'sociedad', la 'naturaleza' del hombre; es decir, el conjunto de sus 'necesidades naturales' (alimentación, vestido, reproducción, necesidades económicas), está regularmente asegurada" (pp. 44 y 45). Heidegger identifica aquí las necesidades hu-

manas con las naturales, elementales, que—como sabemos—no son las necesidades propiamente humanas, que sólo se crean y se dan social e históricamente. La identificación es tan burda que cuesta trabajo creer que Heidegger la atribuya a Marx. Ciertamente, es en el paso de la necesidad natural a la humana, social, donde el hombre—a juicio de Marx—, sin dejar de ser natural, se vuelve un ser propiamente humano.

Una identificación más sutil del marxismo con cierto materialismo la hallamos también en la *Carta*. En el pasaje correspondiente importa no sólo lo que se dice, sino también lo que implícitamente contiene. Veamos: "La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino más bien en una determinación metafísica, según la cual todo ente aparece como material de un trabajo" (pp. 102 y 103). La primera proposición no afecta al núcleo esencial de un materialismo praxeológico como el de Marx, pero sí la segunda, al presentar todo ente pura y simplemente como material de trabajo. Se olvida así lo que para Marx es fundamental: que el hombre se objetiva en ese ente, y que éste no se reduce a simple material en cuanto que, como producto de su trabajo, se transforma en objeto humano o humanizado. Heidegger no pone aquí el trabajo con lo que para Marx, en los *Manuscritos de 1844*, es capital: la esencia del hombre. El ente queda reducido a simple material porque para Heidegger el trato del hombre con el ente—en el que consiste el trabajo—reposa en el olvido del Ser. En definitiva, el humanismo marxista no puede ser aceptado por Heidegger, ya que es un humanismo que dignifica al hombre justamente por el trabajo, es decir, por un trato peculiar con los entes que los convierte de simple material en objetos humanos o humanizados.

IX

A diferencia de lo que sostiene Marx, para Heidegger "la mane-ra humana de ser hombre" no está en el trabajo, en el comportamiento práctico. Actuar, transformar prácticamente, es perderse en el dominio de los entes y apartarse del Ser. Por ello, por encima del trabajo, de la praxis, se

eleva el pensar esencial que está a la escucha del Ser. Pero si la acción, la práctica quedan descartadas de la "manera humana del ser", ésta sólo puede ser contemplativa, entendida como un "pensar" que se eleva por encima de la teoría y la práctica, del pensar conceptual y de la acción. Quedan, pues, por debajo de este "pensar" o acceso privilegiado a la verdad del Ser tanto el pensar racional de la teoría como la transformación efectiva de los entes reales en la práctica. Y todo ello porque lo que cuenta, en definitiva, no es la relación del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres en sociedad, sino su relación—como pensar—con el Ser. Este pensar que, a diferencia de la teoría racional de las ciencias, no aporta ningún saber acerca de las cosas reales y que no tiene ningún resultado o efecto práctico, es el que pone al hombre con su esencia en la vecindad del Ser.

Vemos, pues, que el antihumanismo ontológico de Heidegger descansa en su concepción del hombre como *ek-sistencia*, y que esta concepción es la que le lleva a postular "el humanismo que piensa la humanidad del hombre a partir de su proximidad al Ser" (pp. 110 y 111). La humanidad, o lo humano del hombre, y, con ella, su dignidad, está en ponerse al servicio de la verdad del Ser; o sea, en salvaguardar esta verdad a la que es convocado por el Ser (pp. 108 y 109). Ahora bien, ¿qué hombre es éste que sólo es humano en esa relación? Es un hombre irreal, ya que su "manera humana de ser" no se da en sus relaciones reales con la naturaleza; es decir, en su trato efectivo—mediante el trabajo—con los entes. Es asimismo un ser ahistórico puesto que lo que cuenta en definitiva en él es su inserción en la historia del Ser. En términos heideggerianos, su propia historia, efectiva, real, es sólo una historia óntica con la carga negativa que este calificativo tiene en la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Históricamente, el hombre, en esta concepción, no se produce o crea a sí mismo, toda vez que su destino está en manos del Ser, o como dice Heidegger: "El hombre no se realiza en su esencia, sino en tanto que es reivindicado por el Ser". Es, igualmente, un ser que no se pertenece a sí mismo y que, lejos de ser autónomo, le corresponde esencialmente la heteronomía ("[...] Sólo del Ser puede provenir la asignación de las consig-

nas que habrán de ser normas y leyes para el hombre", pp. 162 y163). Finalmente este hombre no es el protagonista de su historia. A semejanza del Espíritu de Hegel, el verdadero sujeto de la historia es el Ser. Y esta historia ontológica es la que cuenta, pues la historia del hombre real no es más que una historia óntica. Pero, en rigor, no hay una historia humana propia, pues la historia del hombre en cuanto tal es, en definitiva, la historia del Ser.

Con su humanismo, Heidegger pone el destino del hombre en manos de una instancia superior y suprahumana. Con ese humanismo, trata de superar el "olvido del Ser" en que se sustenta, por su carácter metafísico, todo el humanismo anterior. Pretende así salvar al hombre de la enajenación en que le hunde ese "olvido" y, con ello, poner en lo más alto la dignidad del hombre. Ciertamente, no se trata de la enajenación real, efectiva, de la que habla Marx, ni tampoco de la dignidad de los hombres reales, tan bárbaramente rebajada en los tiempos inmediatamente anteriores a la *Carta* en los campos de exterminio nazis. Si a todo el humanismo anterior le reprocha Heidegger su "olvido del Ser", ¿no podría reprocharse a su humanismo el "olvido del hombre", pero del hombre real, tan monstruosamente rebajado en su dignidad, casi, casi ante sus propios ojos?

Julio de 1992

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, versión española de José Mª Ripalda, Taurus, Madrid, 1975.

Cerezo, Pedro, Félix Duque y otros, *La voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis L. Aranguren, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar* (*Martin Heidegger*), UNAM, México, 1986.

Gaos, José, *Introducción a "El Ser y el tiempo" de Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

González, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM, México, D. F., 1989.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, versión castellana de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.

Hiedegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1951.

———, *Lettre sur l'Humanisme* (edición bilingüe en alemán y francés), Aubier-Montaigne, París, 1964. (Versión española: *Carta sobre el humanismo*, Huscar, Buenos Aires, 1972.)

———, *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1972.

Marx, Carlos, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, traducción al español de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, D. F., 1962.

Müller, Max, *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires, 1961.

Pöggeler, Otto, *La pensée de Heidegger. Un cheminement vers l'Etre*, Aubier-Montaigne, París, 1967.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, D. F., 1982.

Sartre, Jean-Paul, *L'Existencialisme est un humanisme*, París.

Vattimo, Gianni, *Intruzione a Heidegger*, Editori Laorza, Bari, 1971.

[1] Todas las citas de la *Carta* se hacen por la edición bilingüe—en alemán y francés—: Martin Heidegger, *Lettre sur l’Humanisme*, Aubier, París, 1964.

IZQUIERDA Y DERECHA EN POLÍTICA: ¿Y EN LA MORAL?

DERECHA E IZQUIERDA EN POLÍTICA

Desde hace ya más de dos siglos, exactamente desde que las posiciones políticas de los representantes del pueblo, en la Asamblea Revolucionaria Francesa, fueron llamadas de derecha e izquierda, de acuerdo con el lugar que ocupaban frente a la presidencia, esta dicotomía se ha generalizado y ha sobrevivido en diversos países y en distintos tiempos. En verdad, no ha sido la única dicotomía proclamada para situar a los partidos, fuerzas, frentes o actores en el escenario político. Se han dado también, particularmente en los países de lengua española, otras divisiones antagónicas, como las de liberales y conservadores, autoritarios y libertarios, progresistas y reaccionarios, fascistas y antifascistas, reformistas y revolucionarios, etcétera. Ahora bien, aunque en determinados periodos alguna de esas dicotomías ha predominado sobre las demás, es innegable que la de derecha e izquierda, por su amplitud y persistencia, es la que se ha impuesto sobre las restantes. Ciertamente, no han faltado intentos de situarse por encima de esa distinción. Tales son los del nazismo en Europa al pretender asumir e integrar elementos esenciales de la derecha (el nacionalismo) y de la izquierda (el socialismo), y el del populismo de Vargas y Perón, así como del PRI mexicano, en América Latina, cuyo referente básico es el pueblo por encima de las divisiones no sólo de clase, sino de derecha e izquierda. Pero, en el caso del nacional-socialismo, estaba claro desde el primer momento que, por su programa y acción, lejos de superar la dicotomía de derecha e izquierda, no hacía más que situarse en el extremo de uno de los términos del espectro político, por lo cual, como otros intentos análogos—los del fascismo italiano y el nacional-sindicalismo español—, no podía engañar a nadie. En cuanto al populismo latinoamericano, lejos de trascender la dicotomía mencionada, no ha hecho sino

reproducirla en su seno e imprimir un sesgo de derecha e izquierda, de acuerdo con las circunstancias históricas, a su política.

Durante casi dos siglos, el significado de los términos antagónicos estuvo claro, y no sólo para designar los extremos, sino también para situar a los agentes políticos que, no obstante su alejamiento de esos extremos, no dejaban de ser reconocidos como de derecha o izquierda. Así ocurrió con los partidos conservadores que, sin identificarse con el fascismo, no dejaban de ser de derecha, o con los partidos demócratas, socialdemócratas o socialistas, que sin compartir los objetivos de la izquierda revolucionaria, no por ello perdían su coloración izquierdista. Cierto es que la línea divisoria no era rígida, pues variaba históricamente, y que una misma fuerza política, en diferentes momentos históricos, podía ocupar—como hemos visto anteriormente en el caso del PRI mexicano—la posición de derecha o izquierda frente a la cual se había situado en otro momento. Baste recordar como ejemplos de tal cambio de posiciones en una misma fuerza política—el PRI—en diferentes tiempos: el "liberalismo social" salinista y el cardenismo nacional-revolucionario. Y ejemplos de semejante inversión de las posiciones originarias de diferentes sujetos políticos se dieron en los últimos decenios del franquismo en España y se dan hoy, respecto al socialismo, incluso en izquierdistas radicales, "marxistasleninistas" de ayer. Y, finalmente, en nuestros tiempos neoliberales de sacralización del mercado y de la "eficacia económica", no faltan gobiernos occidentales supuestamente de izquierda que hacen una política de derecha tan extrema como la del neoliberalismo.

¿FIN DE LA DICOTOMÍA DERECHA-IZQUIERDA?

La dicotomía derecha-izquierda, cuyo uso y predominio se ha reconocido y justificado durante casi dos siglos, no goza en la actualidad de buena salud. Cuestionada en los últimos años, se oyen voces que sentencian que no sólo ha perdido el vigor que efectivamente tuvo en otros tiempos, sino que hoy carece de sentido. Se proclama, en consecuencia, que ha llegado a su fin. De este modo, a la ya larga cadena de muertes que se vie-

nen decretando desde hace ya algunos decenios: muerte o fin de la ideología, de la razón, de la modernidad, de la historia, del marxismo, de las revoluciones, del socialismo, de la utopía, etcétera, habría que agregar ahora el "fin" de la dicotomía derecha-izquierda en política.

Los argumentos de más peso que suelen esgrimirse, con este motivo, son fundamentalmente tres. *Primero:* vivimos los tiempos tecnocráticos del "fin de las ideologías"; por tanto, siendo ideológica—como es—, la distinción política izquierda-derecha ha llegado también a su fin. Es cierto que aunque no puede dejar de reconocerse el carácter ideológico de esa distinción, sólo si se asume como verdadera la premisa de ese silogismo—y nosotros no podemos asumirla como tal—, la conclusión a que se llega sería verdadera. Así pues, este argumento no puede convencernos de que la distinción política mencionada carezca de base.

Veamos el *segundo* argumento, que podríamos formular así: nuestra época se enfrenta a problemas nuevos e insospechados, distintos de los de la época en que surgió, se reconoció y floreció la distinción de referencia. Nos enfrentamos hoy—se dice con razón—a problemas inexistentes o apenas balbucientes en épocas pasadas; problemas que por su alcance universal podríamos llamar antropológicos, ya que afectan no sólo a esta o aquella comunidad, sino incluso al género humano. Tales son la creciente degradación de las condiciones naturales de la existencia humana, la avasallante enajenación y cosificación de los seres humanos en la sociedad actual, la amenaza, que no acaba de disiparse, de un cataclismo ecológico o de un porvenir sombrío ante los avances de la genética, etcétera. Se trata de problemas que, por afectar—no de un modo particular, sino universal—a los miembros de la comunidad humana actual, y algunos de ellos no sólo a la presente, sino también a la futura, reclaman soluciones universales o universalizables, que escapan a las soluciones parciales de derecha o izquierda. Todo esto es cierto. Sin embargo, no puede negarse que el modo de acceder a esas soluciones, los medios a que se recurre al buscarlas y ponerlas en práctica, así como el grado de su aceptación en una sociedad dada, no se dan en una comunidad ideal, sino real, y se hallan mediados por los intereses particulares de los grupos o clases

en que se divide esa comunidad. Como puede verse claramente a la hora de responder a imperativos universales, como los ecológicos o los del reconocimiento y aplicación de los "derechos humanos", esos intereses particulares condicionan las soluciones y los medios para alcanzarlas y practicarlas. Por todo ello, incluso en esta esfera de los problemas universales, las posiciones de los actores, al expresarse políticamente, dadas sus diver-gencias o antagonismos, se sitúan políticamente a la derecha o a la izquierda.

Finalmente, el *tercero* y más socorrido argumento, en estos últimos años, tiene que ver con el derrumbe de lo que, durante largo tiempo, constituyó el referente de un amplio sector de la izquierda: el llamado "socialismo real". Al desaparecer este referente histórico, la izquierda se habría quedado desnuda, en el aire, sin bandera ni sustento, y, por ello, carecería de sentido su distinción de lo que se le oponía: la derecha. Ahora bien, con respecto a este argumento hay que precisar los siguientes puntos: *a)* que el "socialismo real" nunca fue el referente de toda la izquierda, y ni siquiera de toda la izquierda socialista, aunque sí lo fue para una parte importante de ella. Pero hoy está claro, incluso para la izquierda que hizo suyo el "socialismo real", lo que muchos marxistas críticos habían ya señalado: que no se estaba ante una sociedad socialista, sino ante un sistema burocrático que, por una serie de razones que hemos pretendido dar en otro lugar, había usurpado en nombre del socialismo el verdadero referente socialista, y *b)* que no obstante la falsa identificación de socialismo y "socialismo real"—sostenida tanto por los ideólogos soviéticos como por los voceros más conservadores del capitalismo—, el socialismo sigue siendo hoy un referente válido, aunque incierto y lejano, para un sector de la izquierda.

Es claro que no puede negarse que los argumentos anteriores—cualquiera que sea el grado de verdad o falsedad que se les atribuya—han contribuido a minar el crédito de que gozaba en el pasado la distinción política de derecha e izquierda. Y hay que reconocer también que este declive de su vigencia ha estimulado en la práctica el comportamiento de ciertas fuerzas políticas: el de la derecha neoliberal a la ofensiva, dispues-

ta a ocupar todo el espacio político, y el de la izquierda desencantada que no acierta a enfrentarse a esa ofensiva y cede incluso, ante ella, su espacio propio.

Ahora bien, el desplazamiento de las posiciones de derecha e izquierda en el espectro político actual no anula en modo alguno la necesidad y validez de la distinción de esas posiciones en dicho espectro. La proclamación de su "fin" sólo puede representar una operación ideológica tendente a ocultar la contraposición de fines, valores e intereses que se dan en una comunidad real. Y al tratar de borrar, con ello, la línea divisoria, lo que se pretende en definitiva es hacer prevalecer la posición que está a la derecha de ella, excluyendo de una buena vez la que sigue siendo necesaria y válida a su izquierda. De ahí la importancia que reviste, en nuestros días, la tarea de esclarecer y justificar la distinción política que nos ocupa para hacer frente a la opera-ción ideológica que entraña el "fin" de esa distinción.

CRITERIOS DE UNA DISTINCIÓN POLÍTICA

En esta tarea contamos con la valiosísima contribución de Norberto Bobbio con su reciente libro: *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política.* Se trata de una obra, como otras suyas, de un valor teórico excepcional, y a la vez digna de la trayectoria fecunda y honesta de quien, desde la óptica de su socialismo liberal, se sitúa claramente en una posición inequívoca de izquierda. No podemos detenernos ahora, por obvia falta de tiempo, en un libro que ha suscitado un enorme interés por su riqueza temática, sólida argumentación, espíritu polémico y acuciante actualidad. Nos limitaremos a señalar que compartimos plenamente la conclusión a que llega su autor, después de examinar con respeto, agudeza y claridad los argumentos que avalan o impugnan la distinción política de derecha-izquierda. Y la conclusión—con la que coincidimos, como fácilmente puede advertir el lector—es que esa distinción se halla lejos de haber llegado a su fin y que, por tanto, sobrevive y mantiene la vitalidad de su significado. Y puesto que derecha e izquierda son términos correla-

tivos del universo político, la sobrevivencia de su contraposición significa también para Bobbio que la izquierda existe como polo esencial y originario en el universo político. Ahora bien, el reconocimiento de la estructura dicotómica del espectro político plantea forzosamente el problema del criterio de la distinción derecha-izquierda, que Bobbio encuentra en "la distinta posición que los hombres, que viven en sociedad, asumen frente al ideal de la igualdad". Después de precisar que por igualdad no entiende la igualdad absoluta, sino la que se especifica al responder a las preguntas de igualdad "¿entre quiénes?", "¿en qué cosa?" y "¿con base en qué criterio?", Bobbio reafirma el criterio único de la igualdad que—como ideal—ha sido y sigue siendo la "estrella polar" de la izquierda. En este punto nos permitimos discrepar de Bobbio, como ya han discrepado otros comentaristas, al considerar insuficiente este criterio único y completarlo con el de la libertad. Pero, aun así, ese criterio nos sigue pareciendo insuficiente, pues aunque se enriquezcan ambos conceptos: *a)* el de la igualdad con su concreción en diferentes niveles—igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades e igualdad de posiciones económicas y sociales mínimas y de necesidades básicas—y *b)* el de la libertad, al extenderlo del plano formal al real, la distinción política de derecha e izquierda tiene que echar mano de otros criterios que permitan definir estas posiciones ante múltiples referentes, como son: Estado y sociedad civil, relaciones de propiedad, papel del mercado, reivindicaciones de las minorías étnicas, nacionales o sexuales; relaciones diversas: entre el hombre y la naturaleza, la Iglesia y el Estado o entre las naciones, así como políticas concretas: de bienestar social, fiscal, laboral, científica, educativa, artística, etcétera. El criterio de distinción política ha de ser, pues, abierto y plural, y su amplitud, así como la prioridad de unos referentes sobre otros, dependerá de las condiciones sociales en un momento y lugar dados, condiciones que varían históricamente. Es cierto que el gozne en torno al cual giran esos criterios particulares son la igualdad y la libertad, junto con el modo de imbricarse una y otra en sus realizaciones concretas.

Respecto a estos dos criterios básicos, la derecha ha tendido históricamente a limitar el área de las libertades reales para la mayoría de la población y a frenar los avances en la igualdad social reclamados por las clases más desprotegidas. La izquierda, por el contrario, ha tendido—en mayor o menor medida de acuerdo con la franja de que se trate—a superar esos límites y frenos, y a ampliar la esfera de las libertades reales y de la igualdad social. Ser de izquierda—o más exactamente, estar a la izquierda—sigue significando hoy asumir con un contenido concreto, efectivo, ciertos valores universales: dignidad humana, igualdad, libertad, democracia, solidaridad y derechos humanos, cuya negación, proclamación retórica o angostamiento han sido siempre propios de la práctica política de la derecha.

LA DICOTOMÍA DE DERECHA E IZQUIERDA EN OTROS CAMPOS

Por su origen y naturaleza, derecha e izquierda designan, ante todo, posiciones políticas opuestas. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cabe extender esta contraposición a otros campos no propiamente políticos? Adelantemos una respuesta general: será pertinente extenderla si y sólo si la política se hace presente, de un modo u otro, en ellos. Y esa presencia habrá que rastrearla: *1)* en el contenido de esas áreas específicas del comportamiento humano; *2)* en la orientación estatal o social que promueve ese comportamiento, y *3)* en el uso político y social que se hace de sus productos. Veamos, pues, hasta qué punto la distinción política de derecha e izquierda se deja sentir en determinadas áreas específicas: científica, técnica, artística y religiosa del comportamiento humano y sus productos.

La distinción política derecha-izquierda en la ciencia

Por el valor de verdad, objetividad, estructura sistemática y ordenación lógica de la ciencia, esta distinción ideológico-política es ajena a ella. Por

ser irreductibles a la ideología, no obstante el papel que ésta cumple en las ciencias—particularmente en las sociales—, no hay ciencias de derecha o izquierda. Semejante distinción es incompatible con la especificidad de la ciencia como conocimiento fundado, verdadero y objetivo. Cierto es que, a lo largo de su historia, y sobre todo en la más reciente, se han dado intentos de distinguir en su seno posiciones ideológicas políticas de signo antagónico. Tal fue el intento nazi de distinguir entre "ciencia alemana", entendida como ciencia auténtica, incontaminada, y "ciencia judía", inauténtica, contaminada racialmente. Y tal fue también el empeño estalinista de establecer una distinción de clase entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria", que dio lugar, en el campo de la genética, al escandaloso asunto "Lyssenko". Por su contenido de verdad y objetividad, la ciencia no admite semejantes distinciones ideológicas, ya sea que éstas se hagan por motivos raciales o clasistas. Pero si no caben tales distinciones en la ciencia por su contenido, sobre todo en las ciencias formales y naturales, sí pueden hacerse en otros terrenos en los que la ciencia se ve involucrada. Así las justifican, en primer lugar, la orientación que el Estado o determinados grupos sociales imprimen a la investigación, difusión y desarrollo científicos, que constituyen lo que justamente se llama *política* científica. Con ella se trazan los objetivos fundamentales de la actividad científica y se establecen la prioridad de ciertos problemas y la preferencia por ciertas áreas de investigación. La política científica, como toda política, admite la distinción de derecha e izquierda, de acuerdo con las posiciones que se adoptan respecto a los objetivos, prioridades y opciones posibles. Pero el Estado y los grupos sociales dominantes no sólo llevan a cabo cierta política en el terreno de la investigación y difusión, sino que determinan también la aplicación de los frutos científicos alcanzados, aplicación que puede ser de signo opuesto para el poder político y económico y para los grupos sociales subalternos, o para toda la sociedad. Así pues, los logros del desarrollo científico no pueden escapar a diferentes valoraciones desde posiciones políticas de derecha e izquierda.

La distinción derecha-izquierda en la técnica

En cuanto que la técnica se considera—por su contenido y especificidad o naturaleza propia—neutra ideológicamente, parece escapar a la distinción política de derecha e izquierda. De modo análogo a lo que hemos visto en la ciencia, esa distinción sólo tiene sentido respecto a la política que sigue el poder estatal o económico al imprimirle cierta orientación, prioridad u opción. Podría aplicársele, asimismo, semejante distinción, teniendo presente la valoración positiva o negativa de sus efectos en nuestra existencia, de acuerdo con el uso que determinada política le impone. Ahora bien, la distinción se justifica aún más cuando se trata no ya de técnicas que admiten un uso ambivalente (benéfico o pernicioso para la sociedad), sino de técnicas que por su naturaleza intrínsecamente perversa—como son las técnicas bélicas: nuclear, bacteriológica, química o herbicida—sólo pueden tener efectos sociales negativos. En suma, con respecto a la política que impulsa, en un caso, una técnica ambivalente y, en otro, una técnica intrínsecamente destructiva, perversa, no deja de ser pertinente la distinción política de derecha e izquierda en relación con las posiciones que se adoptan ante ellas.

La distinción derechaizquierda en el arte

¿Qué decir de esta distinción política en el arte? Reconozcamos, en primer lugar, que se dio efectivamente en un pasado no lejano. Reconozcamos también que fue tajante tanto desde ciertas posiciones políticas de izquierda, radicales o revolucionarias, al calificar como propio y auténtico un arte "de izquierda" o "revolucionario", como desde posiciones extremas de derecha, por ejemplo, el nazismo, que sólo reconocía como propio y verdadero el "gran arte alemán" o "ario".

Por cierto, esta común politización del arte coincidía en condenar todo el arte de la vanguardia del siglo XX como arte "decadente", en la ex Unión Soviética, o "degenerado" en la Alemania nazi. Ciertamente, se trata en ambos casos de una distinción política que tiene por base la reducción del arte a la ideología (racista y clasista, respectivamente), igno-

rando por completo su naturaleza creadora específica. La reducción del arte al contenido ideológico-político, que estaba en la base de su calificación como arte "de izquierda", "revolucionario", o de su descalificación como arte "burgués", "decadente", pasa por alto que, en la obra artística, el contenido sólo existe como contenido formado o creado. Y que como tal, el contenido político—así formado o creado—es parte indisoluble de ese todo que es la obra de arte. La distinción derecha-izquierda al abstraer el contenido político—exterior a la obra—de ese contenido nuevo, creado, que sólo existe *en* ella y *por* ella, se sitúa fuera del arte. La distinción política, tantas veces mencionada, carece de sentido si se aplica a la obra de arte como tal, considerada ésta no como simple documento sociológico, manifiesto o testimonio político. Verla sólo con las anteojeras políticas de derecha e izquierda significa—repito—situarse fuera del arte, aunque ciertamente no de la política. En verdad, puede hablarse de un arte conservador, académico—aunque esto sea una contradicción en los términos—, y de un arte revolucionario, innovador, verdaderamente creador, pero los conceptos "conservador" y "revolucionario" no tienen aquí el mismo significado que en la política. No hay que confundir el llamado arte revolucionario, o de la revolución, con la revolución en el arte. Pero negar que sea pertinente la distinción política de derecha e izquierda en el arte no significa negar que una relación propiamente artística, entre arte y política, puede darse, como se da efectivamente en obras de Delacroix, Goya, Brecht, Neruda, Alberti, Picasso o Siqueiros. Lo que hallamos, por el contrario, al llevar la distinción de derecha e izquierda al arte, es la disolución de éste en la política. No hay, pues, por su naturaleza específica, un arte de derecha y otro de izquierda, aunque—como en otros campos—cabe adoptar semejantes posiciones ante la política artística que promueven el Estado o ciertos sectores sociales, y también respecto a la función ideológica, política, que el arte puede cumplir en un momento dado. Pero, al reconocer esto, hay que tener presente que el arte cumple dicha función no al margen de su naturaleza estética, sino gracias a ella. O, como decía Gramsci: "El arte puede ser político, pero a condición de que lo sea como arte".

Derecha e izquierda en la religión

Como en los campos anteriores, la distinción derecha-izquierda tiene sentido cuando en la religión se da una dimensión política. Pero ésta no se hace presente en su contenido teológico propio, en torno al cual encontramos posiciones fideístas, agnósticas o ateas. Ahora bien, en cuanto que el creyente que predomina en nuestras latitudes es, o pretende ser, cristiano, no sólo en su comportamiento íntimo y ritual respecto de un mundo trascendente, sino en este "valle de lagrimas" que es el mundo terreno, su acción puede cobrar una dimensión política al tener que moverse en un entramado de relaciones sociales en el que se ejerce cierto poder y afloran por doquier aspiraciones e intereses de diversos o antagónicos grupos sociales. Históricamente, esta acción—tratándose del cristianismo y, más precisamente, de su versión católica—muestra un doble rostro: el de la complicidad con el poder político y económico, y el de la opción evangélica por la liberación—aquí en la tierra—de la servidumbre, la pobreza y la opresión. Y aunque el primer rostro es el más conocido porque es el que ha predominado a lo largo de la historia, el segundo no ha dejado de estar presente en ella en ciertos momentos, y, particularmente, en el siglo XX, desde los años sesenta, en América Latina, con la *Teología de la liberación.* Como "opción por los pobres", no retórica, sino práctica, combativa, se trata de una opción que, por su raigambre religiosa, se remite a Cristo y a la Biblia, pero que cobra una clara dimensión política al hacerse eco de las reivindicaciones de fuerzas políticas y sociales, oprimidas y explotadas en nuestro tiempo, y al aspirar—como ellas—a transformar este mundo terreno, librándolo de la opresión política, económica, social e incluso étnica existente. Vemos, pues, que en cuanto la religión cristiana, institucionalizada, se proyecta en el orden mundano de la "cosa pública", incide necesariamente en la práctica política, ya sea apuntalando el sistema existente, ya sea optando por transformarlo, más allá del templo, en la plaza pública. En consecuencia, es en este terreno en el que se encuentran religión y política, aunque sus encuentros sean de signo opuesto, y justamente por ello es pertinente aplicar la distinción política de derecha e izquierda a la religión.

Llegamos así a la conclusión de que esta distinción en los campos específicos a los que nos hemos asomado: ciencia, técnica, arte y religión, tiene sentido en cuanto que la política se hace presente, de un modo u otro, en ellos.

¿Y EN LA MORAL?

Al examinar la pertinencia de la distinción política derechaizquierda en la moral, partimos de la idea de que esta forma de comportamiento humano se caracteriza por la regulación de las relaciones entre los individuos, así como entre ellos y la comunidad, con la particularidad de que esa regulación se acata libre y conscientemente por los individuos; es decir, con la convicción íntima de que sus normas deben ser cumplidas, sin la imposición de una instancia exterior. La moral presupone, por tanto, cierta autodeterminación, libertad y responsabilidad del sujeto. Pero el acto moral, siendo necesariamente individual, es también social no sólo porque afecta a otros individuos y a la comunidad, sino también porque las normas a las que se sujeta el individuo responden a necesidades y requerimientos sociales que determinan las modalidades de esa regulación normativa.

El comportamiento moral tiene efectos o consecuencias para los demás, y en este sentido se hace presente en la vida pública. Y ésta es justamente la esfera en la que se encuentran, o desencuentran, la moral y la política. Nos referimos a la política como actividad práctica de individuos concretos, pertenecientes a diferentes sectores o clases sociales, que se agrupan y actúan, de acuerdo con sus aspiraciones e intereses comunes, para mantener, reformar o cambiar radicalmente el Estado y el orden social existentes. Considerada la política en este amplio sentido, la pertinencia de la aplicación de la distinción derecha-izquierda en el terreno de la moral habrá que buscarla—como la hemos buscado en otros campos—en el modo de hacerse presente la política en la moral, o también en el modo de relacionarse entre sí ambas formas de comportamiento humano, o de regulación de las relaciones entre los hombres. Las relaciones entre una y

otra pueden tener un carácter pretendidamente excluyente: política sin moral o moral sin política; o bien, pueden ser interdependientes, aunque la posición de los términos en esta relación sea asimétrica. Veamos cada una de las tres modalidades de la relación entre moral y política.

Política sin moral

La política se separa de la moral tanto si desconoce la autonomía (relativa, por supuesto) y la especificidad de ella, como si al afirmar una y otra lo hace con un criterio ajeno a la moral. En el primer caso, la moral se concibe—parafraseando el famoso aforismo de Clausewitz—como la continuación de la política por otros medios; en el segundo, se introduce, como criterio propio e incompartido de la política, el instrumental, o maquiavélico de la eficacia, medida ésta por el éxito alcanzado en la conquista, el mantenimiento o la destrucción del poder existente y ajena a toda consideración moral. O sea, la moral se disuelve en la política, en el primer caso, y la política se sustrae a la moral, en el segundo.

Al disolverse la moral en la política con la pretensión de servirla, el servicio se convierte en servidumbre, ya que, al perderse su autonomía y especificidad, se desvanece como comportamiento libre, voluntario y responsable ante la política. Al absorber así la política a la moral—si se trata de una pretendida política de izquierda—, ésta entra en contradicción—por la servidumbre que impone a la moral—con los valores asumidos de libertad y autodeterminación individual y social que definen políticamente a la izquierda, y con ello imprime un sesgo ajeno a sus valores propios en el terreno de la moral. Semejante servidumbre de la moral a la política es consustancial con los regímenes totalitarios, antidemocráticos o autoritarios, pues constituye el corolario forzoso de su política, y lo es también —como demuestra la reciente experiencia histórica—de los regímenes supuestamente socialistas que, con esa servidumbre, castran el contenido libertario y emancipatorio propio del socialismo.

En el segundo caso, es decir, cuando la política se sustrae a la moral, la “buena política” es “buena” precisamente por su “eficacia” o “realismo

político", que sólo puede afirmarse y reconocerse en la medida en que escapa a toda valoración o enjuiciamiento moral. No es que con ello se niegue la presencia de la moral, pero ésta queda relegada a la vida privada, sin que encuentre puertas abiertas en el campo propio de la política: la vida pública. Semejante escisión de lo público y lo privado en la vida social, o del ciudadano y el individuo real es propia de la sociedad burguesa, como ya señaló Marx en sus escritos de juventud. Esta escisión, que permite vaciar a una política "realista", "eficaz" de su contenido moral, se ha dado también en nuestro tiempo en las sociedades del "socialismo real". Ahora bien, semejante escisión, y la correspondiente separación de política y moral en nombre de la "eficacia" o del "realismo", no puede ser aceptada desde posiciones políticas de izquierda. Hay valores que la definen—como los de igualdad, libertad, democracia, solidaridad—que, no obstante las modalidades de su presencia, son comunes a cierta política y a determinada moral, sin que puedan ser abstraídos de una y otra. Por tanto, una política que asuma dichos valores desde posiciones de izquierda no puede sustraerse en su práctica, en nombre de la "eficacia", a dichos valores, ni puede relegarlos por exigencias pragmáticas a la vida privada, individual, esfera supuestamente exclusiva de la moral.

Aunque lo que hemos sostenido hasta ahora respecto de la relación primera entre política y moral (o sea, política sin moral) prefigura las otras dos; es decir, la también excluyente de moral sin política, y la interdependiente (o relación mutua entre ambos términos), detengámonos aunque sea brevemente en ellas.

Moral sin política

Tal es la moral de la intención (Kant) o de la convicción (Weber). Es la moral del sujeto que actúa: *a)* sin pretender que lo que se amuralla en su conciencia tenga necesariamente una realización efectiva, política, fuera de ella; vale decir, en la plaza pública, o *b)* que consciente de su realización actúa conforme a sus principios y convicciones, pero desentendiéndose de sus consecuencias, o asumiendo sólo la responsabilidad de las

que se adecuan a esos principios y convicciones, fiel a aquel viejo anhelo de "¡Sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!" Se trata de la moral que asépticamente se desembaraza de la política, o que sólo hace suya la que se ajusta al rasero de su moral. Moral y política se separan aquí, ya sea porque la prime-ra se desentiende de la segunda; ya sea porque sólo se reconoce la política que responde a la intención, convicción o principios del sujeto; es decir, la política que continúa la moral. En suma, se trata de la moral que ignora la política, o bien que sólo admite ésta disuelta en la moral.

¿Hasta que punto la distinción política de derecha e izquierda se vuelve pertinente en la moral, tanto si la política es: *a)* ignorada, o *b)* reconocida sólo por su ajuste a principios y convicciones morales? Veamos.

Al escindirse la moral de la política, o considerarse ésta sólo desde un punto de vista moral, no por ello deja—o puede dejar—de tener consecuencias políticas. Ahora bien, independientemente de que se las ignore, o de que sólo se atienda a las que se ajustan a las intenciones o convicciones morales, las consecuencias políticas de un signo u otro, positivas o negativas, no pueden escapar a la dicotomía de derecha e izquierda que, por tanto, alcanza a la moral que tiene esas consecuencias. Aunque teniendo precisamente en cuenta la moral kantiana de la intención, Marx calificó a la moral como "la impotencia en la acción", esto no debe tomarse al pie de la letra: la moral—incluso la de la intención—tiene con frecuencia resultados negativos, pues, como dice el viejo proverbio, "de buenas intenciones está sembrado el camino del infierno".

En las dos relaciones que hemos estado considerando: política sin moral y moral sin política, se da la absorción o reducción de un término a otro, porque en ambos casos se borra la especificidad de cada uno. En la política sin moral, ésta se disuelve en la política; en la moral sin política, ésta se reduce a la moral.

Examinemos ahora la tercera relación anunciada entre moral y política: aquella en la que ambos términos, sin perder su naturaleza específica, son interdependientes, con lo cual veremos—desde otro ángulo—hasta qué punto la dicotomía de derecha e izquierda tiene sentido en la moral.

Se trata de la relación en la que la política—como práctica efectiva en comunidades reales—asume ciertos fines que tiene por valiosos, así como los actos correspondientes. Para la política de izquierda estos fines y valores que la definen son, entre otros, como ya hemos visto: la igualdad, la libertad, la justicia, la democracia, la solidaridad. A su vez, la política de derecha se caracteriza por las limitaciones y obstáculos que interpone en la realización de esos fines, así como por la asunción de otros que tiene por necesarios o valiosos, tales como la desigualdad social, étnica o sexual, el culto a la autoridad y la tradición, y en sus formas extremas totalitarias, autoritarias o neoliberales: el integrismo religioso, el nacionalismo agresivo o la idolatría del mercado. Pero para que determinada política pueda realizar los fines que persigue requiere ciertos medios y seguir la estrategia y las tácticas adecuadas, sin lo cual esos fines se quedarían desencarnados, en un plano ideal. La política, por tanto, no sólo tiene un lado axiológico, y en él su dimensión moral, que es la que hasta ahora hemos subrayado, sino también un lado instrumental que, como tal, se juzga por su eficacia. Su caracterización por los fines o valores que le dan su sentido de derecha o izquierda (políticas opresivas y discriminatorias, o emancipatorias y liberadoras) no puede ignorar los medios necesarios para su realización. Así pues, una política valorada positivamente por sus fines, dado su necesario aspecto instrumental no puede desentenderse de los medios adecuados, ya que, sin recurrir a ellos, esos fines no podrían materializarse. Ahora bien, no sólo los fines, sino también los medios, necesitan ser justificados, y éstos no se justifican simplemente por su adecuación, en cuanto son eficaces, a ellos, sino que requieren también una justificación propia, no puramente instrumental. Aun siendo eficientes, hay medios que por su naturaleza intrínseca pueden y deben ser descalificados, independientemente de que se adecuen o no a los fines que se persiguen. Los campos nazis de exterminio no sólo funcionaban eficientemente, sino que se hallaban en plena concordancia con los fines destructivos, racistas, a los que servían. El *Gulag* soviético, en cambio, no obstante su eficiencia represiva, estaba en contradicción con los fines emancipa-

torios, socialistas, que la retórica oficial proclamaba (no es casual que entre sus víctimas se contaran no sólo la vieja guardia bolchevique, sino millones de comunistas). Si el *Gulag*, con su horror y eficiencia represiva, constituía un medio adecuado para mantener en el poder a la *nomenklatura* en un nuevo sistema de dominación y explotación, resultaba aberrante para construir una verdadera sociedad socialista. Así pues, el medio en ambos casos debe ser condenado, ya sea que concuerde con el fin racista que persigue (campos de exterminio), ya sea que niegue el fin que se proclama (*Gulag* soviético), y ello independientemente de que, en uno y otro caso, el medio sea eficiente para la política que se realiza.

¿MÁS ALLÁ DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA EN LA MORAL?

La relación entre los fines y los medios en política, que hemos considerado, nos permite concluir que la distinción de derecha e izquierda tiene que ver no sólo con los fines, sino también con los medios. Teniendo muy en cuenta esta doble carga—axiológica e instrumental—, cabe afirmar, con base en las experiencias fracasadas de una izquierda delirante en nuestro continente, que la pureza de los fines no salva a la ineficacia de los medios o de determinada estrategia militarista o vanguardista. Y, de modo análogo, puede afirmarse también, con base en el pragmatismo socialdemócrata o el "realismo" estalinista, que no se salva tampoco la política que, al recurrir a medios "eficaces", pervierte los fines y valores que proclama. Es cierto que la derecha tiende a justificar los medios si son eficaces para los fines que considera valiosos. Ahora bien, la izquierda tiene que justificar los medios no sólo por su eficacia, pues hay medios que aun siendo eficaces, dada su naturaleza perversa, son incompatibles —como hemos ya señalado—con sus fines y valores. Hay medios como el genocidio, el terrorismo individual o de Estado, el secuestro, el fraude, la tortura, la corrupción, etcétera, que una política de izquierda no puede utilizar sin negarse a sí misma. La crítica que se puede y se debe hacer a la utilización de semejantes medios, cualquiera que sea el ropaje con que

se presente, no ha de ser una crítica político-instrumental, sino político-moral. Pero justamente por su contenido moral esta crítica trasciende las posiciones políticas de derecha e izquierda al condenar el uso de ciertos medios, tanto si son eficaces como si no lo son, en nombre de ciertos valores—como la dignidad humana y el respeto a los derechos humanos—que no están adscritos exclusivamente a una posición—de derecha o de izquierda—en el universo político.

Ahora bien, aunque esta crítica moral, que no se detiene en barreras ideológicas o políticas, tiene un alcance universal y apunta sobre todo a la derecha que escarnece esa dignidad y esos derechos, la izquierda no escapa a ella cuando recurre a medios perversos para realizar sus fines. Esta crítica moral de cierta política de izquierda, que se ha dado históricamente, se vuelve aún más imperiosa para ella en cuanto que cumple también la función política de impulsarla a encontrar el camino adecuado; o sea, a poner en concordancia su lado instrumental con sus fines y valores irrenunciables. Una crítica de este género, aunque por su contenido moral universal e incondicionado escapa a la dicotomía de derecha e izquierda, debiera ser, sin embargo, un componente esencial de toda política de izquierda. Podría ser, asimismo, y lo es ya en la medida en que se defiende efectivamente, y no sólo en un plano retórico formal, la dignidad humana, se respetan los derechos humanos y se atiende al imperativo—de origen kantiano, al que Marx dio un contenido real—de tratar siempre al hombre como fin y no como un simple medio (instrumento o mercancía); podría ser—repetimos—un anticipo de esa moral universal que, hasta ahora, sólo se da en las utópicas "comunidades ideales" de diálogo o de otra naturaleza.

Pero la verdad es que en las comunidades reales en que vivimos, con diferencias—a veces abismales—económicas, de clase, étnicas, nacionales, religiosas o de género, que se traducen en posiciones políticas de derecha e izquierda, esos principios morales universales, no obstante los logros alcanzados, aún requieren, por su insuficiencia, una lucha tenaz y firme para extender y profundizar su aplicación. Y aunque por su universalidad e incondicionalidad esa moral supera en teoría la distinción polí-

tica de derecha e izquierda, en la práctica no escapa a los atentados contra esos principios e imperativos, provenientes no sólo de la derecha, lo que no puede asombrarnos ya que, por su propia naturaleza—sobre todo en sus formas extremas—, es incompatible con ellos, sino también de cierta izquierda autoritaria, dogmática, cuando recurre—como atestiguan experiencias históricas recientes—a medios perversos para realizar los fines y valores que proclama. Y la política de derecha conspira asimismo contra ese anticipo de una moral universal cuando hace de lo universal —los "derechos humanos"—un uso instrumental como simple medio de los intereses particulares que rigen la "defensa" de esos derechos, o cuando con una doble moral, movida por esos mismos intereses, se hace una defensa selectiva de ellos, tolerando sus violaciones en unos países y denunciándolas en otras.

Así pues, en las comunidades reales, asimétricas, como las nuestras, con profundas divisiones sociales que se expresan—con todos los matices que se quiera—en la dicotomía política de derecha e izquierda, la moral —incluso aquella que hoy anticipa precariamente en nuestras sociedades su universalidad e incondicionalidad—no puede escapar a esa dicotomía y, a la vez, impregnar la política. Pero, entonces, se convierte en una necesidad actuar políticamente para remover los obstáculos que, en la vida real, se interponen en la aproximación o realización de los fines y valores de esa moral. Ahora bien, una política de este género ha de estar impregnada, a su vez, de un profundo contenido moral, con lo cual se pone de manifiesto la imbricación insoslayable de una nueva política y una nueva moral. Y ésta es la imbricación que, en México, en nuestros días, pretende forjar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pretensión que por su parte requerirá para ello su transformación en una fuerza política.

Tratar de remover los obstáculos que se interponen efectivamente a la realización de los valores negados o angostados en nuestras comunidades reales: dignidad humana, derechos humanos, libertad, igualdad, democracia, justicia, necesita de una política en la que se conjuguen indisolublemente sus lados axiológico e instrumental; que haga del poder a conquistar, mantener o transformar un medio y no un fin, o también un me-

dio al que se trate de acceder o mantener sin entrar en contradicción con el fin. Ahora bien, esta política lejos de poder hacerse al margen de la dicotomía de derecha e izquierda, puede y debe ser asumida por las fuerzas que optan por los valores y fines que definen a la izquierda.

1995

QUINTA PARTE
MARXISMO Y SOCIALISMO

RACIONALIDAD Y EMANCIPACIÓN EN MARX

Un siglo después de la muerte de Marx nadie puede negar la influencia de sus ideas tanto en el pensamiento como en la vida real de nuestro tiempo y, particularmente, en las luchas de los trabajadores y movimientos de liberación. Pero es un hecho también, en contraste con lo anterior o tal vez a consecuencia de ello, que la discusión y la polémica acerca de la verdadera naturaleza de su obra, lejos de apagarse, se enciende y aviva más y más. Esto último justifica que nuestra atención se concentre en este momento en la naturaleza de ese pensamiento que desde hace siglo y medio no deja de proyectarse teórica y prácticamente.

El hilo conductor de nuestra exposición será la idea de que el pensamiento marxiano, sin dejar de mostrar aspectos caducos, limitativos y contradictorios, se caracteriza por la unión de dos dimensiones que, hasta él, discurrían paralelamente, pero sin encontrarse: la dimensión ideológica y la dimensión científica, que nosotros preferimos llamar ahora, respectivamente, emancipatoria y racional. La unión de ambos términos (racionalidad del proyecto liberador y potencial emancipatorio de cierta racionalidad) exige una recta comprensión de lo que Marx entiende por liberación o sociedad emancipada, así como por la racionalidad vinculada indisolublemente a ella. Naturalmente, con fines de análisis tendremos que separar lo que Marx ha unido, aunque esa separación no sea tajante.

Fijemos, pues, la atención en primer lugar en la dimensión liberadora marxiana y, con este motivo, en la *Tesis XI* sobre Feuerbach. En ella, como es sabido, se enuncian dos tareas: una práctica, central: transformar al mundo, y otra teórica: no limitar la filosofía a ser interpretación. De esta formulación se desprende que ambas tareas se encuentran, para Marx, íntimamente vinculadas. No se trata, ciertamente, de una interpretación que—como racionalidad contemplativa—quede abolida por las exigencias de la acción ni tampoco de un hacer ciego que deje la teoría a extramuros de la práctica. No es de extrañar que la impaciencia grupuscular

por la acción caiga en semejante exclusión, pero no lo es menos que Heidegger haya tratado de corregir a Marx refiriéndose explícitamente a la *Tesis XI* sobre Feuerbach en estos términos: “Hoy día, la acción sola no cambiará el estado del mundo sin primero interpretarlo”, como si a Marx se le hubiera ocurrido transformar primero e interpretar después, o sea: desunir justamente lo que había unido. Para Marx, la inter-pretación no es sólo teoría de una transformación *ya hecha* y, por tanto, separada de la acción, sino de una transformación *por hacer* y en la cual la teoría se inserta precisamente para contribuir a esa transformación.

Ahora bien, si se trata de transformar el mundo existente y no de conservarlo o de conciliarse con él, una condición fundamental es la conciencia de la necesidad y posibilidad de esa transformación, conciencia que tiene por base una interpretación verdadera del mundo y una “crítica radical de lo existente” *(El capital).* Pero no basta—no le basta a Marx—que este mundo real *pueda ser* transformado, que es justamente lo que él descubre en el mecanismo, tendencias y contradicciones de la sociedad capitalista, sino que pone su análisis en relación con la perspectiva de una sociedad emancipada. La relación entre este presente y ese futuro constituye el rasgo distintivo de su pensamiento que lo convierte, a su vez, en uno de los blancos favoritos de sus adversarios. Se trata, pues, y en primer lugar, de transformar el mundo en una dirección liberadora; de clase, primero, y universalmente humana, después. Esta dimensión emancipatoria del pensamiento marxiano se despliega sobre todo al responder a la cuestión de ¿hacia dónde se encamina esa transformación?

Al examinar la respuesta de Marx a esta cuestión es imposible sustraerse a las más diversas interpretaciones, pero el problema del fin u objetivo tiene que ser planteado tomando en cuenta que se trata de una transformación del mundo hecha por los hombres y hecha, a su vez, conscientemente. Son ellos y sólo ellos los que se trazan ese fin; no hay, pues, un objetivo al que se encamine el proceso histórico al margen e independientemente de su voluntad, aunque ese proceso se opere en condiciones objetivas dadas. Existe en verdad, para Marx, un nexo entre el objetivo liberador trazado y ciertas condiciones en la sociedad presente, capitalista,

como son el crecimiento impetuoso de las fuerzas productivas, la universalización de la producción y del intercambio capitalista, el surgimiento de un potencial revolucionario en el proletariado, etcétera.

El fin último al que tiende el proyecto y proceso de transformación del mundo es la emancipación del hombre, ya sea que Marx la conciba en su juventud—en los *Manuscritos del 44*— como superación de todas las enajenaciones, ya sea que la diseñe en su madurez—en *El capital*—, como "el desarrollo pleno y libre de cada individuo". El comunismo es, en este sentido, el fin último, pero no como objetivo que cierre la historia. Es "fin último" porque—como desarrollo de las fuerzas humanas—deja de ser medio para otros fines para ser, como dice Marx, "un fin en sí mismo". Pero justamente porque se trata de un desarrollo infinito, la historia, lejos de cerrarse, apenas se abre con él como historia propiamente humana.

Marx no ha sido muy pródigo a la hora de describir esa sociedad emancipada. Su cautela se explica para no caer en la tentación utopista de una anticipación imaginaria que no toma en cuenta su posibilidad real. Por ello, fija su atención en las condiciones reales que hacen posible esa sociedad futura. Esto no significa, sin embargo, que Marx haya guardado un completo silencio sobre esa perspectiva liberadora. Hubiera sido imposible, puesto que sin ese punto de referencia habría perdido su sentido el análisis del presente. En definitiva, el objetivo de ese análisis y de esa transformación es la liberación del hombre y, por ello, el propio Marx no duda en calificar a su logro más científico—en el significado normal—*(El capital)* de terrible proyectil lanzado a la cabeza de la burguesía.

Se trata de liberar al hombre, ciertamente, de modo que "el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de todos" *(Manifiesto comunista)*. A su vez, ese "libre desenvolvimiento" hay que entenderlo—de acuerdo con los *Grundrisse* y *El capital*— como desarrollo pleno y libre de las fuerzas y potencialidades humanas. Pero Marx no se limita a subrayar ese fin último como un "fin en sí", sino que ha señalado los pasos necesarios para alcanzarlo: abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y propiedad social sobre ellos, conquista del poder político y comienzo del desmantelamiento del

Estado como tal, participación de los "productores libremente asociados" en la organización de la producción y, en general, de sus condiciones de existencia. Y todo ello para alcanzar el verdadero "reino de la libertad".

Marx aspira a una efectiva igualdad social que sólo puede basarse como "libre desenvolvimiento de *cada individuo"* (cursivas nuestras), o sea, de sus necesidades como tales, en la más extrema y diversa desigualdad. Contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo y la desigualdad más radicales como sustancia de la libertad. No puede tener otro sentido el principio de "a cada uno según sus necesidades" que—de acuerdo con la *Crítica del Programa de Gotha*— habría de regir en la sociedad comunista, tras de pasar por la fase inferior o periodo de transición en el que todavía subsiste el Estado y rige el principio de "a cada quien según su trabajo". Fase en la que, por tanto, "el libre desenvolvimiento de los individuos" encuentra todavía obstáculos que impiden que pueda hablarse propiamente de "reino de la libertad".

Puede señalarse la existencia de estos o aquellos elementos utópicos en el cuadro de esa sociedad superior que traza Marx. Ahora bien, la incrustación de ellos en el pensamiento marxiano no anula su dimensión emancipatoria ni hacen de él un neoutopismo justamente porque a ella va unida su dimensión racional.

Ciertamente, la dimensión emancipatoria está en el centro del pensamiento de Marx desde sus textos de juventud hasta sus últimos trabajos— como la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando por los *Grundrisse* y *El capital*—. Se trata de liberar al hombre que en la sociedad capitalista ha perdido—con su existencia cosificada—el control no sólo sobre el proceso productivo sino sobre todas sus condiciones de vida; pero se trata, a su vez, de una liberación que pasa, en primer lugar, por la de las clases más explotadas y dominadas. Es difícil negar esta dimensión emancipatoria del pensamiento de Marx cualesquiera que sean las dificultades o limitaciones que encuentre o haya encontrado históricamente su realización.

Por su dimensión liberadora, el pensamiento marxiano ha sido asimilado más de una vez, y casi desde su aparición, a las viejas doctrinas reli-

giosas que, a lo largo de los siglos, han recogido la aspiración humana a un mundo más justo. El potencial liberador de la religión en unas condiciones reales dadas ya había sido advertido por el joven Marx, en cuanto que ve en ella la realización de lo que el mundo real, invertido, de los hombres, les niega a éstos. Pero las analogías que puedan existir, por su aspiración común liberadora, entre la emancipación terrena marxiana y la "salvación" religiosa, no justifican el supuesto profetismo o mesianismo que, como un tópico manido, se atribuye con insistencia a Marx.

Al hacerlo se pasa por alto una diferencia medular. En cuanto que el pensamiento marxiano ignora toda trascendencia y es, por tanto, un inmanentismo radical, su humanismo es también radical ("la raíz del hombre es el hombre mismo", decía ya el joven Marx). Se trata, en consecuencia, de una empresa emancipatoria *aquí y desde ahora.* Y se trata, además, de una emancipación de los hombres por sí mismos. El hombre es—como decía también el joven Marx—el mundo de los hombres y es él, en su movimiento histórico real, quien produce sus fines y los medios para realizarlos, los cuales, por supuesto, tienen un contenido liberador. Pretender leer ese proceso con una clave escatológica y ver la historia humana como una simple antropologización de la historia teológica, con su "paraíso perdido" y su "reino final", sólo puede hacerse si se deja a un lado el humanismo radical de Marx y el carácter autoliberador de la emancipación humana.

Ahora bien, el pensamiento marxiano tiene asimismo otra dimensión esencial que hemos venido apuntando y que impide asimilarlo no sólo al deseo de salvación de las religiones, sino al empeño emancipatorio de las doctrinas utópicas, entendida la utopía en su sentido negativo como anticipación imaginaria de una sociedad deseada y realizable a los ojos del utopista, pero, en definitiva, imposible de realizar. Para que el proyecto de una sociedad futura se realice no basta negar el presente—como lo niegan las doctrinas utópicas—, sino que hay que establecer un nexo necesario entre la sociedad proyectada y las condiciones reales presentes. Y en haber establecido este nexo consiste justamente la dimensión racional del pensamiento de Marx.

Si se toma en cuenta el comunismo como fin último o el socialismo como fin intermedio del periodo de transición que ha de llevar a aquél, se puede hablar de una racionalidad de los fines en cuanto que, en cierto modo, se hallan presentes en la sociedad capitalista misma. El fin no es, pues, un ideal subjetivo con el que se niega—como hacían los socialistas utópicos—la realidad presente. No se trata de un fin externo a la sociedad sino interno a ella. Son las condiciones reales de la sociedad capitalista, en primer lugar la contradicción entre trabajo asalariado y capital, las que empujan a la transformación del presente en dirección a ese objetivo liberador. En este sentido, el objetivo no es un simple ideal que se contrapone a lo existente sino un factor que está dado internamente en la realidad. Pero, ¿cómo está dado? ¿Qué alcance tiene el nexo entre las condiciones reales y la perspectiva liberadora, o entre el presente y el futuro? He ahí el quid de la cuestión.

Marx insiste una y otra vez que se trata de un movimiento necesario en cuanto que el capitalismo engendra su propia negación y el tránsito a la nueva sociedad. Es, pues, el análisis y la reconstrucción teórica del modo de producción capitalista lo que lleva a Marx a considerar racional la desaparición de la vieja sociedad y la alternativa del comunismo. Al tender un lazo necesario entre ambos términos supera el subjetivismo e impotencia del pensamiento utópico, aunque manteniendo su dimensión liberadora.

Todo se juega, por tanto, en el concepto de necesidad que Marx utiliza al establecer el nexo entre una sociedad y otra, entre el presente y el futuro. La cuestión parece aclararse en cuanto que Marx habla de necesidad natural, de proceso histórico-natural, de tendencias o leyes objetivas que se imponen fuertemente. ¿Se trataría entonces de una necesidad semejante a la que opera en la naturaleza y que las ciencias naturales registran? Trasladado este movimiento necesario al plano histórico-social, ¿significaría que el futuro se halla determinado por el presente, o que una realidad existente—el capitalismo—determina en su movimiento a otra inexistente aún: la sociedad emancipada? Precisemos el alcance de la cuestión: el futuro sería determinado no como un futuro posible que, por con-

siguiente, podría realizarse o no, sino como un futuro "real" que inevitablemente se habría de realizar.

Tal es la interpretación objetivista del marxismo de la Segunda Internacional. Las leyes universales de la historia y la racionalidad interna, estructural, del sistema, particularmente al nivel de la economía, garantizarían tanto la desaparición del capitalismo como la instauración de una sociedad emancipada. Habría, pues, una necesidad tanto estructural como histórica que conduciría inevitablemente a lo uno y lo otro. Tocaría a la ciencia—fundamentalmente a la economía—poner de manifiesto esa racionalidad objetiva en la que se inscribe el futuro, y mostrar así las razones por las cuales ese futuro ha de llegar con la necesidad de un proceso natural.

Ahora bien, si las leyes del desarrollo histórico y la racionalidad objetiva, estructural, conducen inevitablemente al socialismo, se explica que el marxismo de la Segunda Internacional descarte la praxis revolucionaria, la acción voluntaria de los hombres, como si fuera un elemento innecesario. Y puesto que esta interpretación pretendía apoyarse en *El capital*, no puede extrañarnos que Gramsci llamara provocadoramente a la Revolución de Octubre la "revolución contra *El capital*".

Es verdad que Marx advierte cierta naturalización del proceso histórico en cuanto que la historia, si bien la hacen los hombres, ha sido hecha en el pasado al margen de su conciencia y voluntad. Y esto es válido sobre todo cuando la enajenación o cosificación de los hombres alcanza las cotas en la sociedad capitalista que ya Marx señala. Por ello, distingue claramente historia *natural* de la humanidad e historia propiamente *humana.*

El movimiento necesario que lleva al socialismo incluye necesariamente la participación activa y consciente de los hombres, su praxis revolucionaria. Por ello, la necesidad social histórica no puede ser asimilada a la necesidad natural. La intervención del factor subjetivo (conciencia, organización y acción) se convierte así en un elemento necesario de la necesidad, ocupando un espacio que no se da en la naturaleza. ¿Cómo se abre ese espacio y cómo lo ocupa el factor subjetivo?

El desarrollo histórico objetivo abre ciertas posibilidades reales a la vez que delimita el marco que las separa de lo imposible. La alternativa que Marx traza al capitalismo queda dentro del espacio de las posibilidades reales. Y Marx las descubre mediante la comprensión de las condiciones reales presentes. Esas posibilidades son históricas; lo posible hoy era imposible ayer. Y al revés, lo posible hoy—el socialismo—puede ser imposible durante una o varias generaciones o imposible (por un holocausto nuclear) mañana.

La necesidad histórica objetiva (el desarrollo de ciertas condiciones materiales) no engendra de por sí, directa o inevitable-mente, una nueva sociedad. En este sentido, falla el determinismo que deduce inexorablemente una realidad de otra; no se pasa directa o inevitablemente del capitalismo al socialismo. Los que objetan a Marx que no logra establecer un nexo necesario entre el presente y el futuro, entre la sociedad enajenada y la sociedad emancipada, lo hacen porque entienden—ellos y no Marx—en un sentido objetivista, natural, el nexo entre una y otra realidad. Ahora bien, la relación entre las condiciones reales y la autoliberación del hombre pasa por la existencia de su posibilidad real. Sólo si ésta existe y se realiza, se dará la sociedad emancipada. Lo determinado por la necesidad objetiva es lo posible, no su realización, la cual requiere la actividad práctica humana o praxis.

El socialismo es una posibilidad engendrada históricamente e históricamente realizable. Pero la realidad no engendra una sola posibilidad, sino varias, que han de ser descubiertas en el análisis del presente, aunque algunas se descubren tardíamente y no antes de su realización. ¿Cuál de los posibles conocidos se realizará? Ello dependerá, en definitiva, del factor subjetivo, del grado en que se integren conciencia, organización y acción en un proceso de lucha de clases. Puede suceder que una posibilidad real —como la del socialismo—no se realice. Marx ha hablado de luchas de clases que han terminado en el hundimiento de las clases en pugna y, con respecto al futuro, ha hablado del dilema: *socialismo o barbarie.* Hoy sabemos que más allá del capitalismo se ha dado como una posibilidad realizada que Marx no pudo descubrir el llamado socialismo real, aunque no

puede decirse que permaneciera Marx totalmente ciego a la posibilidad de sociedades poscapitalistas que no fueran propiamente socialistas. Baste recordar a este respecto lo que Marx llamaba en los *Manuscritos del 44* el "comunismo económico"; recordemos, asimismo, sus críticas al socialismo de Lassalle, que hacía del Estado el factor decisivo en la nueva sociedad.

Ahora bien, la realización de la posibilidad real, objetiva, que es hoy el socialismo no sólo requiere que esa posibilidad exista históricamente, sino que los hombres—el proletariado para Marx—cobren conciencia de ella como posibilidad no sólo real sino también valiosa y deseable su realización. O sea, para ser realizada requiere que los hombres la asuman consciente y voluntariamente como un proyecto o ideal no sólo posible y realizable, sino valioso y deseable. Sólo así será racional llamar a la lucha por su realización.

Los fines últimos—el socialismo, hoy; el comunismo, mañana—son, pues, racionales en cuanto posibles y es racional luchar por ellos en cuanto que se asumen como valiosos y deseables. Un fin será irracional si no responde a la necesidad histórica y si no suscita, por tanto, la adhesión consciente, libre y activa de los hombres. Pero aun siendo posible, sería irracional luchar por realizar un fin que no se tiene por valioso ni deseable. Por todo esto, la lucha por el socialismo es racional.

Lo expuesto anteriormente nos permite caracterizar la racionalidad marxiana como práxica, histórica y axiológica. Aunque estos tres rasgos fundamentales se dan en unidad indisoluble, procuraremos precisarlos, aunque brevemente, por separado con fines de análisis.

La racionalidad marxiana es en primer lugar práxica. Utilizamos este neologismo, directamente derivable del sustantivo "praxis", para que su significado no se reduzca al uso moral que—como "razón práctica"—suele dársele a partir de Kant, o al uso que tiene como "razón praxeológica" en el sentido que le da Kotarbinski a su "praxeología" o "ciencia de la razón eficaz", equivalente a la "razón instrumental" de la Escuela de Francfort. Por praxis entendemos, a su vez, la actividad humana orientada a

la transformación efectiva del mundo de los hombres, o actividad revolucionaria crítico-práctica según Marx *(Tesis I* sobre Feuerbach).

La racionalidad práxica es propia del proceso de transformación efectiva del mundo; en él se constituye a la vez que constituye o funda ese proceso práctico.

No es, por consiguiente, la de un ser en sí sino la del ser producido *en* y *por* la praxis, razón por la cual se distingue de toda racionalidad puramente objetiva o contemplativa. Pero no es sólo propia de un objeto que se constituye en la praxis, sino que ella misma se integra en la actividad práctica. No es sólo una racionalidad constituida en el producto de esa actividad, sino que es una racionalidad constituyente en cuanto que se integra en el proceso que desemboca en ese producto. Con otras pala-bras, es la racionalidad que sólo puede darse en la relación teoría-práctica tal como se establece en la *Tesis I* sobre Feuerbach.

Esta racionalidad es asimismo *histórica.* En cuanto que esa racionalidad sólo se da en una actividad práctica que es histórica o en sus productos, sólo puede ser histórica. No hay lugar para una razón pura y universal, al margen de ese movimiento real, ni tampoco puede concebirse éste como la simple fenomenización o realización relativa o parcial de esa Razón.

Cierto es que la razón se ha presentado desde la Ilustración—y sobre todo con el racionalismo absoluto hegeliano—como universal. En el siglo XVIII esta universalidad sirvió para someter el Antiguo Régimen absolutista al Tribunal de la Razón y legitimar tanto la Revolución francesa como la sociedad burguesa nacida de ella. Marx y Engels desmontaron esta máquina racionalista de universalidad al poner de manifiesto su fundamento histórico, de clase. La razón universal resultó ser la razón particular, burguesa. Y no podía dejar de serlo—pensaban Marx y Engels—en cuanto que en la sociedad dividida en clases los intereses particulares marcan forzosamente a la razón. Justamente porque la razón es histórica puede cumplir la función ambivalente que ha cumplido la razón ilustrada burguesa: como instrumento de emancipación, primero, y de dominación, después.

Cierto es que Marx no subrayó suficientemente el lado negativo de la racionalidad burguesa que habría de manifestarse, sobre todo en nuestra época, al desarrollarse negativamente la ciencia, la técnica, y con ellas las fuerzas productivas. Con estos logros de su dominio, esa racionalidad ha sido absolutizada, siguiendo a Weber, por la Escuela de Francfort. Pero, independientemente de que a Marx no se le escapó ese lado negativo de la racionalidad burguesa, lo que está claro para él es que esa doble faz de racionalidad no puede ser separada de las condiciones históricas en que se da, ni desvincularse del tipo de relaciones sociales que determina el uso—positivo o negativo—de la razón.

Ahora bien, estos usos de la razón, sin dejar de ser históricos, ¿son manifestaciones de una racionalidad histórica que se despliega universalmente? ¿Acaso Marx ha cedido en este punto a una concepción de acuerdo con la cual el movimiento histórico estaría sujeto a leyes universales que garantizarían la marcha inevitable hacia su fin?

Creemos que, en lo conocido de la obra de Marx hasta ahora, hay argumentos suficientes para una respuesta negativa. Sin embargo, no faltan elementos en Marx para abonar la idea de una racionalidad histórica universal de inspiración hegeliana. Baste recordar el famoso "Prólogo" de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el que se exponen en un orden de sucesión unilineal los diferentes modos de producción, aunque hay que tener en cuenta que el "Prólogo" sólo expone un "hilo conductor" para caracterizar tipos de sociedades que se destacan a través de un complejo proceso histórico de avances y retrocesos. No obstante esto, no se puede dejar de reconocer que el papel central que Marx atribuye al capitalismo, al desarrollar inmensamente las fuerzas productivas y preparar con su expansión las condiciones materiales necesarias para el paso a una sociedad superior, contribuye a reforzar la idea de una racionalidad histórica universal que el capitalismo encarnaría en los tiempos modernos. Pero Marx no se limita a registrar el lugar del capitalismo en este proceso histórico sino que lo valora, valoración que entraña cierto progresismo y eurocentrismo. Por ello, habla de los "méritos históricos" del capitalismo y acepta como un hecho positivo el que las "nacio-

nes más bárbaras"—como dice en el *Manifiesto comunista*— sean arrastradas a la "corriente de la civilización", obviamente la europeo-occidental. Todo esto explicaría la ceguera histórica de Marx para los pueblos que, por hallarse fuera de esa civilización, tendrían que sacrificarse en el altar de la razón histórica occidental.

Sin embargo, independientemente de las rectificaciones de Marx en este punto—con respecto a Irlanda, México y Rusia—, puede destacarse en él otra línea de pensamiento que es la que concuerda con el carácter práxico, antes señalado, de la racionalidad. Ciertamente, si la racionalidad se constituye históricamente en el movimiento real de las clases y de los pueblos; si incluso la historia universal es un hecho histórico en cuanto que la integración de los desarrollos regionales o particulares sólo tiene lugar con el capitalismo (o como dice Marx: "La historia universal no siempre ha existido; la historia como historia universal es un resultado…" *[Grundrisse*, 1, 31]). Si esto es así, es decir, si la propia universalidad es histórica, no puede darse una racionalidad situada por encima de la historia. Y esto es lo que Marx muestra claramente en la respuesta a los populistas rusos que le preguntan si la Rusia de la comuna rural *(mir)* tiene que pasar necesariamente por el capitalismo, como exigirían en verdad las leyes universales de la historia. La necesidad de ese paso sólo se justificaría a la luz de un esquema de la historia que, como les dice explícitamente Marx, tendría que ser metahistórico.

Justamente porque la racionalidad es práxica no existe como algo *a priori* o suprahistórico sino que, por ello, como racionalidad de la praxis, es histórica.

Veamos finalmente la *racionalidad axiológica.*

Toda acción práctica está dirigida a un fin. En cuanto que el obrero en su trabajo realiza un fin "que rige como una ley las modalidades de su actuación" (Marx, *El capital*, 1), el trabajo humano es, en este sentido, prototipo de la acción racional. Y en cuanto que el trabajo es producción de bienes que tienen un valor, su racionalidad es axiológica. Pero el carácter axiológico de esta acción sobre "la materia que le brinda la naturaleza" consiste no sólo en que el obrero realice eficientemente ese fin sino en

que lo asuma libre y conscientemente como valor, cosa que no sucede en el trabajo enajenado (o asalariado), en el que la finalidad de la acción le es impuesta al obrero externamente.

Este esquema nos permite situar en sus justos términos la distinción weberiana entre racionalidad axiológica (de los fines) y racionalidad utilitaria o instrumental (de los medios), a la que tanto jugo ha sacado la Escuela de Francfort y sus últimos epígonos—Habermas y Wellmer—. Como muestra ese esquema, semejante distinción descansa en una separación irreal de fines y medios. De la racionalidad instrumental no es posible excluir toda significación valorativa. Por otra parte, la eficiencia en la acción instrumental es un valor, aunque no sea un valor en sí, Podemos, ciertamente, abstraer una acción de todo fin o valor que no sea el de la eficiencia. La acción será entonces racional simplemente porque realiza un fin—cualquiera que sea—eficientemente. La construcción de una máquina será racional si ella funciona bien con independencia del fin al que pueda servir. Lo que cuenta entonces es la realización eficiente, o sea, la máquina como medio o su valor instrumental.

Ahora bien, cuando se trata de acciones políticas revolucionarias el momento axiológico no puede ponerse entre paréntesis y menos aún reducirlo a un valor instrumental. Una acción será racional cuando se orienta a la realización de un fin que se tiene por valioso, e irracional en el caso contrario. Cierto es que esta racionalidad valorativa requiere cierta acción instrumental, o utilización de los medios correspondientes—para realizar el fin—. Pero en la política revolucionaria la racionalidad instrumental no puede ocupar el terreno de la racionalidad axiológica sin anular su dimensión liberadora.

Veamos dos ejemplos históricos: la toma del Palacio de Invierno por los bolcheviques en 1917 y la campaña del *Che* Guevara en Bolivia en 1967. Ambas acciones tendían estratégicamente a un fin que, a su vez, se insertaba en un fin último: el socialismo, en el primer caso; la liberación de América Latina, en el segundo. Una y otra acción requerían ciertos medios: organización de las fuerzas revolucionarias, conocimiento de las fuerzas adversarias, familiarización con el terreno en el que tenían que

ser combatidas, etcétera. O sea, requerían cierta acción instrumental sin la cual la realización del fin respectivo sería, desde el primer momento, irrealizable.

Si desde el punto de vista de la racionalidad instrumental lo decisivo en ambos casos era la eficiencia, o realización venturosa del fin, desde el punto de vista de la racionalidad valorativa lo determinante era la orientación de ambas acciones a un fin que se consideraba valioso por su contenido liberador, o su inserción como medio para alcanzar un fin último, y no la eficiencia de ellas. En términos de la praxis revolucionaria marxiana esto significa que lo decisivo es la estrategia que fija el fin u objetivo para un periodo determinado y no la táctica o uso de los medios adecuados para cumplir el objetivo estratégico trazado. Así pues, una acción política revolucionaria es racional desde el punto de vista axiológico por el fin valioso al que se orienta, y lo es no sólo cuando es venturosa—como en el asalto al Palacio de Invierno—, sino incluso cuando su instrumentalización—como en la campaña guerrillera del *Che* Guevara—fracasa en la realización del fin deseado.

Esta dialéctica de la racionalidad axiológica y la instrumental en la praxis revolucionaria veda ciertamente—si no se quiere caer en la utopía—que la primera prescinda de la segunda; pero a la vez tampoco permite que la racionalidad instrumental desplace a la racionalidad valorativa. Si lo primero conduce al utopismo y, por tanto, a la impotencia en la acción, lo segundo lleva al pragmatismo tacticista que elimina de la acción política el momento axiológico, liberador.

A modo de conclusión diremos, finalmente, que la racionalidad que se constituye en la praxis revolucionaria es axiológica en cuanto que se orienta, a través de una cadena de fines y medios, a un fin último: el "reino de la libertad", según Marx. Pero, para alcanzarlo, esa racionalidad no puede prescindir de la acción instrumental. Ahora bien, la racionalidad práxica marxiana es preeminentemente valorativa y lo es no sólo con respecto al fin último, al que se orienta su proyecto de transformación del mundo, sino en todos los tramos estratégicos y tácticos de su realización. Pero esta preeminencia del momento axiológico—de los fines

como valores—no significa en modo alguno que el fin justifique cualquier medio. Hay medios externos como invasiones de pueblos, guerras de agresión, presiones políticas, económicas, etcétera, o internos, como el autoritarismo, torturas, corrupción, culto de los jefes, etcétera, que no pueden ser justificados en nombre de un fin emancipatorio. Tampoco significa que los medios (el instrumento organizativo, el partido, etcétera) o las acciones instrumentales, tácticas, puedan ser aisladas, en nombre de la eficiencia, de los fines a los que han de servir.

El partido es para Marx un medio o instrumento para realizar cierta estrategia en condiciones dadas. Los cambios de estrategia y de las condiciones reales impiden que pueda aplicarse un modelo universal de organización partidaria. Cuando, a despecho de esos cambios, un modelo—como el leninista del *¿Qué hacer?*— se universaliza—como lo universalizó la Tercera Internacional—el partido acaba por transformar su condición instrumental en un fin en sí y por perder—como los perdió dicho modelo, sobre todo en su versión estalinista—sus nexos con el fin último, liberador. Lo instrumental, así absolutizado, desplaza a lo axiológico. Pero no basta que el partido mantenga sus nexos con el fin último al que tiende toda su acción (de ahí la actualidad de la emancipación), sino que es preciso que el contenido liberador traspase todos los momentos de ella. No se puede encauzar la lucha por la democracia y la libertad con fines emancipatorios si se niegan en su seno. En suma, no pueden disociarse en el partido la racionalidad instrumental y la valorativa—y lo mismo cabe decir de la táctica—sin caer en esa pérdida del momento axiológico, emancipatorio, en que caen justamente el pragmatismo y el tacticismo.

Así pues, la racionalidad práxica no puede prescindir de una y otra formas de racionalidad, pero en la relación mutua de ambas el momento axiológico es determinante. De ahí que carezcan de base los intentos recientes de reducir la racionalidad práxica marxiana a una racionalidad técnica o productivista, atribuyendo a Marx precisamente lo que él descubre y denuncia en el capitalismo, o de arrinconarle en un nuevo utopismo arguyendo que el fin último, liberador, pretende alcanzarlo a través de un vehículo técnico o instrumental que, haciendo bueno un pronóstico de

Weber, acabaría por disolverlo. Lo primero es inaceptable porque, como hemos subrayado, la dimensión emancipatoria es determinante con respecto a la instrumental; lo segundo es igualmente inaceptable porque—como hemos tratado de demostrar—el momento axiológico, liberador, no está sólo en el fin último como una meta trascendente o externa, sino que impregna los propios medios y actos instrumentales, descartando aquellos que se vuelven contra el fin.

Concluimos, pues, subrayando en el pensamiento marxiano la unidad de racionalidad y emancipación, puesto que para Marx la emancipación no sólo es racional sino que su racionalidad—incluso cuando es instrumental—no puede ser despojada de la dimensión liberadora que es consustancial con ella.

1983

MARXISMO Y PRAXIS*

I. INTRODUCCIÓN

Por “filosofía de la praxis” entendemos el marxismo que hace de la praxis su categoría central como gozne en el que se articulan sus aspectos fundamentales y eje en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y la sociedad, así como su método y su teoría del conocimiento. En el presente trabajo nos ocuparemos sucesivamente *1)* de las vicisitudes de la praxis en el marxismo, *2)* de los aspectos fundamentales de éste, *3)* de las mediaciones en la praxis política y *4)* de la validez y vigencia del marxismo hoy.

II. VICISITUDES DE LA PRAXIS EN EL MARXISMO

Por su carácter praxeológico, el marxismo tiene su acta de nacimiento en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), de Marx. Desde el mirador de ellas, rastrearemos los antecedentes de la filosofía de la praxis más cercanos y las vicisitudes de su reivindicación y reconstrucción posteriores.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel concibe la praxis, en cuanto trabajo humano, como autoproducción del hombre dentro del proceso universal de autoconciencia de lo Absoluto. En su *Lógica*, la praxis es una fase categorial de la Idea en el movimiento hacia su verdad, o sea, es, como Idea práctica, una determinación suya. En suma, como trabajo humano o Idea práctica, tiene su fundamento y fin en el devenir de lo Absoluto y, por ello, es teórica, abstracta o espiritual (Sánchez Vázquez, 1980, 61-90).

Antes de Marx, en sus *Prolegómenos a la filosofía de la historia*, de 1838, Cieskowsky habla por primera vez de “filosofía de la praxis”, entendiendo por ella la que influye, con su verdad, no sólo en el presente de los hombres sino también en su futuro. E influye no por sí misma, como críti-

ca de lo real, que es lo que cree la izquierda hegeliana, sino trazando fines que la acción debe aplicar. Moses Hess sostiene igualmente, en *La triarquía europea*, de 1843, que la tarea de la filosofía consiste en llegar a ser una filosofía de la "acción libre y creadora" de la vida social futura. Pero tanto en Cieskowsky como en Hess filosofía y acción se hallan en una relación exterior.

Esta exterioridad se da también en los primeros escritos de Marx, particularmente en su "Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho,* de Hegel", de 1843, y sólo en los *Manuscritos de 1844*, y sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, pensamiento y acción se consideran en su unidad. La teoría se presenta entonces como aspecto intrínseco de la praxis (Marx, 1959). En *Manuscritos del 44* la praxis productiva o trabajo se concibe como una actividad material consciente, aunque enajenada en la producción capitalista. La transformación de esta praxis enajenada en la verdaderamente humana, libre y creadora, requerirá, para Marx, un cambio social radical o revolución, a partir de la abolición de la propiedad privada. Este concepto de praxis revolucionaria entraña ya la unidad de interpretación y transformación del mundo, de teoría y práctica, que queda claramente formulada en las *Tesis sobre Feuerbach.*

Como "actividad crítico-práctica", la praxis tiene un aspecto material, objetivo, por lo que no puede reducirse a su lado subjetivo, consciente; a la vez, por este lado consciente no cabe reducirla a su lado material. De donde se infiere que la teoría no es práctica de por sí, ni tampoco como modelo que se aplica, sino que lo es por formar parte del proceso práctico. Como se reafirma en la definición del trabajo en *El capital* (Marx, 1964, I, 130-131), la praxis incluye necesariamente su aspecto subjetivo, consciente. Por tanto, la teoría no puede desligarse de la práctica y menos aún pretender guiar o modelar el proceso práctico desde fuera. Así hay que entender, a nuestro juicio, la tantas veces citada e incomprendida '*Tesis XI*' de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1959, 635). No hay que entender dicha tesis como si postulara el sacrificio de la teoría en el altar de la acción.

La centralidad de la praxis se pone de manifiesto a lo largo de la obra de Marx, aunque a veces empañada por ciertas recaídas deterministas. Pero sus seguidores inmediatos no se atuvieron, ni en el pensamiento ni en la acción, a su visión de la praxis. Y después de su muerte, los teóricos de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Kautsky, Hilferding), estimulados por el objetivismo de Engels, redujeron su teoría a una ciencia positiva de la economía y la sociedad, y dieron a su concepción de la historia un acento tan determinista que acabó por disolver el papel de la subjetividad revolucionaria y, por tanto, el concepto mismo de praxis. Más tarde, después de la Revolución rusa de 1917, los elementos cientifistas y positivistas que ya habían aflorado antes de ella se integraron en una nueva versión del viejo materialismo filosófico, el *Diamat* soviético, que desterró de su marxismo la categoría de praxis.

La reconquista y reconstrucción del marxismo como filosofía de la praxis ha sido un largo y complejo proceso de lucha desigual con la doctrina institucionalizada que mantuvo su dominio incompartido en los países del "socialismo real" hasta su derrumbe, en 1989. Sin embargo, la validez teórica y práctica de ese marxismo ya era impugnada y rechazada incluso dentro de esos países y, sobre todo, fuera de ellos, por marxistas cada vez más críticos. Ahora bien, la reivindicación de la categoría de praxis ya había comenzado en los años veinte con la obra del joven Lukács, *Historia y conciencia de clase* (1969). La praxis se concibe aquí, muy hegelianamente, como el acto revolucionario que realiza la unidad de sujeto y objeto en cuanto que el proletariado conoce y actúa al mismo tiempo. En *Marxismo y filosofía*, de 1923, Karl Korsch presenta el marxismo como una filosofía revolucionaria que tiene por base la unidad de la "crítica teórica" y del "cambio práctico". La teoría es praxis no sólo porque expresa la lucha de clases sino también porque revela la posibilidad de otra alternativa (Korsch, 1971). Años más tarde, en 1933, Marcuse afirma, con base en la distinción marxiana de los dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad, que la praxis en "el reino de la libertad" es "la realización plena de la existencia humana como un fin en sí". Y en América Latina, Mariátegui en la década de los veinte, al poner el énfasis en la sub-

jetividad revolucionaria frente a todo positivismo y fatalismo, destaca la función práctica del marxismo, acercándose así a la interpretación de éste como filosofía de la praxis (Mariátegui, 1982).

Después del largo periodo (años treinta a cincuenta) en que la categoría de praxis desaparece casi por completo del horizonte marxista, vuelve al primer plano con el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) y sobre todo con el grupo de filósofos yugoslavos (Petrovic, Marcovic, Vranicki, Stojanovic y otros) que publican en Zagreb la revista *Praxis* (1964-1973). Para ellos, el hombre es el ser de la praxis y ésta, como actividad libre y crea-dora, se contrapone a la praxis inauténtica, propia del hombre en su autoenajenación (Petrovic, 1967). En los años sesenta afloran también otras posiciones que, si bien rechazan el *Diamat* soviético, no siempre reivindican la praxis. Así sucede con la corriente althusseriana que, al tratar de rescatar la cientificidad del marxismo, atribuye a la práctica teórica una autonomía y autosuficiencia tales que llevan a divorciar la teoría de la práctica política real (Althusser, 1967; Sánchez Vázquez, 1978b).

En la reivindicación de la praxis cumplen un papel importante los marxistas italianos a raíz de su descubrimiento, en los años cuarenta y cincuenta, de las aportaciones inéditas de Gramsci. En el pensamiento gramsciano, y particularmente en su oposición al mecanicismo y objetivismo, representados ejemplarmente por el *Manual* de Bujarin de 1921 (1974), los marxistas italianos descubren una rica veta que explotan fecundamente, enriqueciendo en algunos casos la visión del marxismo como filosofía de la praxis (Cassano, 1972). Finalmente, desde los años sesenta, la atención a la praxis marca también la importante obra de Kosik, *Dialéctica de lo concreto* (1967), y en mayor o menor grado la obra de marxistas como Lefevbre, Goldmann, Lowy, Desanti, Sacristán, Meszaros, Sánchez Vázquez, Tosel y otros.

III. EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

La introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto, sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real (Sánchez Vázquez, 1987). Pero, a su vez, determina la naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica. Estos aspectos se integran en una totalidad a la que se remiten necesariamente. Sin perder de vista esta totalidad, detengámonos en cada uno de ellos.

1. El marxismo como crítica

El marxismo es en primer lugar una crítica de lo existente (Marx, 1964, I, XXIV), que apunta a un triple blanco: *a)* la realidad capitalista, *b)* las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad y *c)* los proyectos o programas que sólo persiguen reformarla. Esta crítica presupone, pues, cierta relación con la realidad presente que exige ser transformada. Se trata, por tanto, de una relación en la que esa realidad es problematizada o negada. Así pues, aunque la crítica marxista tiene por base la explicación de los males sociales del capitalismo, fustiga estos males y condena el sistema—la realidad económica y social—en que se dan. Pero esta desvalorización que acompaña a su crítica, entraña a la vez, como contrapartida, la opción por ciertos valores recortados, ignorados o negados en esa realidad. Por este componente valorativo, la crítica de la realidad capitalista empuja a otro aspecto esencial del marxismo que examinamos a continuación.

2. El marxismo como proyecto de emancipación

El marxismo no es sólo una crítica del capitalismo sino, a la vez, el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto. Ciertamente, a su aguda crítica—fun-

damentalmente moral—de los males de la sociedad presente, corresponde un cuadro prolijo y fantástico de la sociedad futura en la que esos males serán abolidos. Ahora bien, lo que distingue, en Marx, esa relación de la que se da en las críticas y las utopías sociales de Owen, Fourier y Cabet, es su pretensión de apoyar la crítica y el proyecto en el conocimiento de la realidad, así como la parquedad con que diseña los rasgos de la nueva sociedad (Sánchez Vázquez, 1975, 38-58). Sin embargo, queda claro que, para Marx, se trata de una sociedad en la que los hombres dominan sus condiciones de existencia: con una fase superior o "reino de la libertad"—sin clases, ni Estado ni relaciones mercantiles y con una distribución de los bienes "conforme a las necesidades" de los individuos—y una fase inferior, o de transición, en la que dicha distribución se hace "conforme al trabajo" que aporta cada quien (Marx, 1974).

Ahora bien, por la opción valorativa que representa, el proyecto de una sociedad emancipada es deseable para quienes sufren los males de un sistema de dominación y explotación. Pero asimismo es necesario en el sentido de que responde a necesidades radicales no sólo particulares de las clases explotadas sino universales humanas. De ahí la renovada y dramática actualidad del dilema de Rosa Luxemburgo: "socialismo o barbarie". No basta, sin embargo, que el proyecto socialista de emancipación sea hoy más necesario que nunca. Para la filosofía de la praxis, este proyecto no es sólo la idea o el ideal que responde a necesidades radicales, sino una posibilidad entre otras—incluso la no emancipatoria de una nueva barbarie—por cuya realización los hombres deben pugnar.

Pero, ¿esa posibilidad puede convertirse en realidad? A esta cuestión, o sea, a la de si el socialismo es factible o viable, se han dado algunas respuestas negativas recurriendo a diversos tipos de argumentos que podemos reducir a dos. El primero, de corte antropológico-filosófico, se expone en estos términos: el socialismo es una utopía absoluta y, por tanto, irrealizable. Y lo es por contraponerse a la "naturaleza humana", definida ésta por una serie de rasgos esenciales e inmutables, entre los cuales destaca el egoísmo, diametralmente opuesto al intento solidario socialista. Este argumento presupone una naturaleza humana invariable, al margen

de la historia y la sociedad, de la que formaría parte esencialmente el comportamiento egoísta del hombre. El segundo argumento, de tipo histórico-empírico, se formula así: el socialismo, no obstante su bondad y deseabilidad, es inviable ya que, como demuestra la experiencia histórica, al tratar de realizarse, fracasa inevitablemente toda vez que se convierte en un nuevo sistema de dominación. A nuestro modo de ver, uno y otro argumentos no pueden sostenerse. El prime-ro, porque sin ignorar que el egoísmo se da, a lo largo de la historia real, en las relaciones humanas de sociedades diversas, sólo adquiere un carácter dominante o esencial en la moderna sociedad burguesa. El segundo argumento tampoco se sostiene porque, si bien hay que reconocer—como lo han reconocido hace ya tiempo los marxistas críticos—que el proyecto socialista no se realizó en las sociedades del "socialismo real", de esto no cabe concluir la imposibilidad de su realización, cualesquiera que fueran las condiciones y mediaciones de ella. Semejante conclusión significaría la generalización ilegítima de un resultado histórico concreto. Así pues, sólo *1)* elevando un modo histórico de ser hombre a la condición de "naturaleza humana", abstracta e inmutable, o *2)* decretando que determinada experiencia histórica es inevitable y la única posible—lo que entrañaría presuponer una concepción determinista-fatalista de la historia—, se puede proclamar la imposibilidad de una alternativa social que se rija por los principios de autodeterminación, igualdad, justicia y solidaridad, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Ahora bien, la cuestión de si el socialismo es factible o viable involucra otros dos aspectos del marxismo que aún nos toca abordar.

3. El marxismo como conocimiento

Lo que distingue al marxismo de otras doctrinas que critican la sociedad presente y proyectan otra nueva no es sólo su espíritu crítico y voluntad de emancipación sino el contenido científico de su análisis del capitalismo. No obstante que los importantes cambios que el capitalismo ha experimentado en las últimas décadas de nuestro siglo han obligado a

abandonar o rectificar—en ciertos puntos que indicaremos más adelante —el pensamiento de Marx, se mantienen en pie sus tesis y previsiones acerca de la expansión y mercantilización crecientes de la producción, la concentración cada vez mayor de la riqueza, la progresiva limitación de la concurrencia y la correspondiente eliminación de las empresas medianas y pequeñas, la transformación de la ciencia en fuerza productiva…, y otras no menos relevantes que han respondido positivamente a la exigencia científica de ser contrastadas con la realidad. Ahora bien, en cuanto que la realidad en movimiento contiene no sólo lo que es efectivamente sino también lo que potencialmente germina en ella, el conocimiento descubre en lo realmente existente un campo de posibilidades. A ese campo pertenecen la posibilidad de la desaparición del capitalismo, así como la de otra alternativa social y asimismo, como ya hemos apuntado, la de una nueva barbarie. Por su contenido científico, el marxismo trata de fundamentar racionalmente las dos primeras y de orientar la práctica necesaria para convertirlas en realidad. Es, por ello, la unidad de un conocimiento práctico y de una práctica consciente. Ciertamente, hay que pensar el mundo para poder transformarlo. Pero esto no significa en modo alguno que baste conocerlo para garantizar su transformación. Ésta no es una cuestión simplemente teórica sino práctica. Y justamente porque la praxis en la que se unen ambos aspectos—cuando es auténtica—es creadora, libre e innovadora, y no simple aplicación de un modelo preestablecido, su destino es en gran parte incierto e imprevisible, y ningún conocimiento puede prever—y menos garantizar—su resultado final. Confundir aquí posibilidad y realidad significa ignorar la naturaleza misma de la historia humana y, en definitiva, negar la praxis creadora que convierte lo posible en real (Sánchez Vázquez, 1980, 303-306). Pero si el conocimiento no garantiza la transformación de lo real, esto no significa que en el proceso práctico podamos prescindir de él. Por el contrario, es indispensable justamente por la función práctica que cumple dentro de ese proceso que no es inevitable ni se halla predeterminado. Ciertamente, en la medida en que se conoce la realidad a transformar, las posibilidades de transformación inscritas en ella, así como el sujeto, los medios y las vías

necesarios y adecuados para esa transformación, es decir, en la medida en que se introduce cierto grado de racionalidad en el proceso práctico, el sujeto de éste no actúa como un náufrago en un mar de incertidumbres sino como el marino que, brújula en mano, pone proa en ese mar hacia el puerto al que anhela llegar. Y si el conocimiento náutico no garantiza que su arribo a él sea inevitable, sí garantiza que, al trazar fundamentalmente la ruta a seguir, su acción no sea una simple aventura. De manera análoga, aunque el conocimiento que brinda el marxismo no garantiza la realización de su proyecto de emancipación, sí permite descubrir su posibilidad y que la práctica necesaria para realizarlo, al servirse de dicho conocimiento, no se convierta en una empresa irracional, pura utopía o simple aventura.

4. El marxismo en su relación con la práctica

Los tres aspectos ya señalados del marxismo se articulan con su aspecto práctico. Su crítica de la realidad capitalista inspira su crítica en acto. Su proyecto tiene la vocación práctica de transformarse en realidad. El conocimiento de lo real, indispensable para esa transformación, sirve asimismo a ciertos fines o valores, sin que sacrifique a éstos su contenido de verdad. Así pues, estos tres aspectos remiten necesariamente a la práctica, la cual a su vez sólo será adecuada si se nutre de ellos. Lo que quiere decir también que no cualquier relación entre esos aspectos permite la práctica adecuada.

Puede recordarse, con este motivo, prácticas políticas que, en un sentido socialista, han resultado no sólo inadecuadas sino indeseables por haber dejado en el camino a uno u otro de los aspectos mencionados. Tales han sido, por ejemplo: *1)* la reformista de la socialdemocracia clásica (no nos referimos a la actual que, al integrarse en el capitalismo como gestor suyo ha renunciado al objetivo socialista); *2)* la "marxista-leninista" que, en los países del Este europeo, negó realmente ese objetivo, aunque se presentara como socialista y que, fuera de ellos, supeditó los fines verdaderamente emancipatorios a los del partido y el Estado soviéticos, y *3)* la

lucha armada de los movimientos guerrilleros latinoamericanos de signo mesiánico o foquista que, en los años sesenta y setenta, desplegaban el más extremo voluntarismo. En todos estos ejemplos históricos, la lectura que se hace de la realidad y de las posibilidades que se encuentran en ella no permite fundamentar racionalmente la práctica adecuada a la consecución del objetivo socialista que se proclama. Y el resultado del proceso práctico en cada uno de los tres casos ha sido, respectivamente: *1)* apuntalar un capitalismo liberal, "más civilizado", que tolera incluso el "Estado de bienestar" que hoy se desvanece ante la ofensiva neoliberal de desempleo creciente, precariedad del empleo y recorte a las prestaciones sociales; *2)* construir una sociedad poscapitalista, no socialista, que por sus rasgos esenciales—propiedad estatal absoluta, Estado totalitario y partido único—constituye un nuevo sistema de dominación y explotación, y *3)* exterminar las guerrillas y, con la represión generalizada, cerrar las opciones de las fuerzas sociales más amplias interesadas en arrancar espacios democráticos al poder dictatorial o autoritario.

En ninguno de los ejemplos históricos mencionados sus resultados han correspondido a los fines socialistas. Ciertamente, para alcanzar estos fines es indispensable—como hemos señalado—una interpretación racional de la realidad que difícilmente podría encontrarse en los ejemplos anteriores. Y es necesario asimismo recurrir, con vista a tales fines, a los medios adecuados. Fácilmente puede advertirse que los medios, en cada caso, resultaron ineficaces para la consecución de los fines que se buscaban. Pero no se trata sólo de la eficacia o ineficacia de los medios sino también de su relación con los valores que verte-bran el proyecto socialista. Los medios que son eficaces o ineficaces en un sentido instrumental pueden ser deseables o indeseables en un sentido valorativo (y ahora tenemos presente los valores del socialismo). Y, en verdad, las estrategias mencionadas resultaron no sólo ineficaces desde el punto de vista instrumental sino indeseables por su alto costo humano, no sólo político, sino social y moral. Ciertamente, fueron indeseables, y reprobables en consecuencia, en cada caso: *1)* al contribuir a mantener la explotación del hombre por el hombre y la degradación de las relaciones humanas; *2)* al

apelar al terror masivo del que fueron víctimas millones de seres humanos inocentes, incluidos los más fieles a la causa del socialismo, y *3)* al recurrir a una violencia que, si bien se justifica política y moralmente contra el poder despótico o autoritario que cierra todo resquicio legal, pacífico, no se justifica cuando se trata de alcanzar una forma de relación (socialista) entre los hombres que, por su propia naturaleza democrática, tiene que asentarse en el más amplio consenso social y no en la coerción de una minoría armada. En todos estos casos, los medios a que se recurre entran en contradicción con los fines y valores socialistas que se proclaman.

Las distinciones anteriores—entre práctica adecuada e inadecuada, y entre práctica deseable e indeseable—en el tránsito al (o realización del) socialismo, pasa por el tipo de relación que mantienen con la práctica política los aspectos señalados. Si se elimina o desnaturaliza cualesquiera de ellos, la práctica perderá su carácter socialista. Así, por ejemplo, al excluir la crítica de lo existente, reducir el conocimiento a pura ideología o proclamar retóricamente los fines emancipatorios, el marxismo acrítico, ideologizado o retórico que así se comporta sólo puede vincularse a una práctica política determinada: la que obstruye y finalmente cierra el camino—como lo cerró en los países del Este europeo—al verdadero socialismo. En verdad, el "marxismoleninismo" no dejó de cumplir en esos países una función práctica: la de inspirar y justificar el "socialismo realmente existente". Pero, por otro lado, tenemos al marxismo que corta sus nexos con la práctica, que se reduce a una teoría más, cualquiera que sea su valor de verdad que le reconozca la Academia, y no puede negarse que en los años sesenta ese reconocimiento era alto en los medios académicos de Europa y América Latina. Es lo que sucedió con los representantes de la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, aunque no tanto con Marcuse y Lowenthal), que ante los fracasos de la práctica revolucionaria en Ale-mania renuncian a la práctica política real y se refugian en la teoría. Y es lo que sucede asimismo con el marxismo anglosajón que potencia el análisis crítico, o con la corriente althusseriana que, al proclamar la autonomía y autosuficiencia de la práctica teórica, reduce la práctica real a

un aplicación de aquélla. En todos estos casos se desvanece la verdadera función práctica del marxismo y, por tanto, el lugar que corresponde a la teoría como el aspecto subjetivo, consciente, de la praxis. Ahora bien, para el marxismo como filosofía de la praxis, sus diferentes aspectos—como proyecto, crítica y conocimiento—encuentran su razón de ser no sólo en su unidad sino en su vinculación con la práctica.

IV. LAS MEDIACIONES DE LA PRAXIS POLÍTICA

Si fijamos la atención en la praxis política para ver cómo se vinculan en ella sus lados subjetivo y objetivo, consciente y real, veremos que se unen a través del puente que tiende, desde sus condiciones necesarias, una serie de mediaciones sin las cuales el proyecto socialista no podría realizarse. Los distintos modos de entender esas condiciones y mediaciones, así como su alcance y articulación, han dado lugar en el marxismo a esquemas diferentes, entre los cuales nos interesa destacar, para reexaminarlos, dos fundamentales: el clásico, de Marx y Engels, y el leninista—o estalinista, después de la muerte de Lenin—.

Veamos, primero, el esquema marxista clásico. En él encontramos diferentes niveles: *1)* la realidad objetiva de una formación social—el capitalismo—en la que entran en contradicción el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que frenan ese desarrollo, contradicción que "abre una era de revolución social" (Marx, 1980); *2)* la conciencia de ese conflicto básico y de la necesidad del cambio social que Marx identifica con la conciencia de clase del proletariado; *3)* la organización política de esta clase a través de diferentes partidos obreros, y *4)* la acción a que se ve impulsado irrevocablemente el proletariado, acción que puede discurrir por vías diferentes: la revolucionaria y violenta, que Marx privilegia, y la gradual y pacífica, por la que Engels se inclina en los últimos años de su vida. En este esquema destaca la confianza en que el proletariado, dada su posición objetiva en el sistema, pueda elevarse por sí mismo, en el curso de su propia praxis, a su conciencia de clase, y en que, al agudizarse las contradicciones básicas del capitalismo, se vea

empujado a actuar revolucionariamente. Ahora bien, la historia real no ha confirmado esa doble confianza en la elevación del proletariado a su conciencia de clase y en su actuación revolucionaria conforme a ella.

Veamos ahora el esquema leninista. Lenin corrige a Marx al sostener que la clase obrera por sí misma—es decir, en el curso de su propia praxis—no puede elevarse al nivel de su conciencia de clase y actuar revolucionariamente. Necesita una instancia exterior a ella para poder rebasar los límites que la ideología burguesa impone a su conciencia y acción. Esa instancia es el partido, como destacamento de vanguardia que, por poseer el privilegio epistemológico de encarnar la verdad y conocer el sentido de la historia, introduce la conciencia socialista en la clase obrera y la organiza y dirige en sus luchas (Lenin, 1981). El verdadero sujeto histórico no es, pues, la clase—como pensaba Marx—sino el partido. Esta teoría leninista, de origen kautskiano, criticada desde el primer momento por Plejánov, Trotsky y Rosa Luxemburgo, se convierte en la concepción del partido de la Tercera Internacional y, en su versión estalinista, el protagonismo del partido pasa a su Comité Central y, finalmente, a un solo hombre, el secretario general, cumpliéndose así el sombrío vaticinio del joven Trotsky.

Contrastando las concepciones marxiana y leninista de las mediaciones políticas con la rica y compleja experiencia histórica, y reexaminando una y otra, con base en las lecciones de esta experiencia, podemos llegar a las siguientes conclusiones: *1)* las contradicciones sociales del sistema no se reducen a la que Marx consideraba fundamental, entre burguesía y proletariado industrial; *2)* el arco de la explotación y dominación abarca no sólo la forma clasista que corresponde a la contradicción básica entre capital y trabajo (que hoy se extiende a todo el trabajo asalariado) sino también a las de carácter étnico, nacional, sexista, generacional, etcétera, así como a las que se dan entre las potencias hegemónicas del sistema capitalista mundial y los países explotados por ellas; *3)* dada la pluralidad de clases y fuerzas sociales que sufren los males del sistema, el sujeto del proceso de emancipación no es único, central y exclusivo sino plural; *4)* la relación entre la posición objetiva de las diversas fuerzas y clases so-

ciales que constituyen el sujeto potencial del cambio y su nivel de conciencia, organización y acción con vistas a él es contingente y no forzosa, y *5)* aunque dado el potencial subversivo que genera su situación objetiva dichas fuerzas y clases pueden elevarse por sí mismas a cierto nivel de conciencia y acción, no puede descartarse la necesidad de la teoría y la organización políticas para que, en el proceso práctico, su acción consciente alcance un nivel más alto.

Por lo que toca a la revisión leninista de la concepción marxiana, al sustituir el protagonismo histórico de la clase por el del partido, su premisa hay que buscarla en la teoría de Lenin de la doble conciencia de la clase obrera: "tradeunionista" y "socialista". Mientras la primera se da espontáneamente en la clase obrera, la segunda—conciencia del interés propio, fundamental, de clase—no pueden adquirirla los obreros por sí mismos. De ahí la necesidad del partido que, desde fuera, la introduzca en la clase obrera (Lenin, 1981). La experiencia histórica desmiente esta separación tajante entre las "dos conciencias" y demuestra asimismo que, al atribuirse el privilegio epistemológico de poseer la verdad, el partido excluye la relación democrática con otras fuerzas políticas y con toda la sociedad, y acaba por excluirla de su propio seno. Por otra parte, si el partido no es un fin en sí, sino un medio o instrumento para la realización del proyecto socialista en condiciones históricas determinadas, no puede aceptarse—como no la aceptó Marx—la tesis de un modelo universal y único del partido, y menos aún dentro del pluralismo político y social de una sociedad verdaderamente democrática (Sánchez Vázquez, 1980, 356-378). En el esquema leninista, y sobre todo en la versión de él que canoniza Stalin, la democracia queda excluida: *a)* de la vía de acceso al poder, ya que se absolutiza la estrategia de la violencia; *b)* del sujeto del cambio revolucionario—el partido—, tanto en sus relaciones con otras fuerzas políticas y organizaciones sociales como en sus relaciones internas, y *c)* del modelo de sociedad socialista, ya que en ella se imponen de hecho y derecho sobre la voluntad de sus miembros el Estado omnipotente y el partido único.

A partir de las aportaciones de Marx, pero más allá de ellas, así como de las—tardíamente conocidas—de Gramsci, y tomando en cuenta la experiencia histórica de las sociedades seudosocialistas de los países del Este europeo y del movimiento comunista fuera de ellos, el marxismo como filosofía de la praxis rescata la unidad de socialismo y democracia en los tres planos antes mencionados. Rescatarla significa admitir, respectivamente, *a)* que no se trata de tomar el poder sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales (o "bloque histórico", según Gramsci) interesadas y comprometidas con el cambio; lo cual entraña, a la vez, que el acceso al poder es fruto, ante todo, de la obtención del consenso social o, en términos gramscianos, de la lucha política y la "reforma intelectual y moral" que hay que llevar a cabo ya antes de alcanzarlo (Gramsci, 1970); *b)* que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática, como la socialista, sólo puede serlo si él mismo practica la democracia en sus relaciones externas e internas, y *c)* que el proyecto de sociedad socialista incluye necesariamente la democracia, pero una democracia que, lejos de limitarse a su forma política, se extiende a todas las esferas de la vida social.

Finalmente, hay que insistir una vez más en que, aun dándose las condiciones y mediaciones necesarias para la realización del proyecto socialista, el socialismo no es inevitable, ya que su realidad no se halla garantizada por las "leyes" de la historia ni tampoco por la necesidad y posibilidad de que se alcance, ni tampoco por los valores de justicia, igualdad y libertad que lo hacen deseable. Pero si esto es así, frente al error, la incertidumbre o el fracaso posibles, hay que introducir la mayor racionalidad en la práctica, sometiendo para ello los resultados obtenidos a un examen y una crítica constantes, sin que este examen y esta crítica sean privilegio de un individuo, un partido o una clase social.

V. MARXISMO Y PRAXIS

¿Cuál es la situación del marxismo, o de los marxismos, hoy? ¿Qué validez y vigencia se le puede reconocer? He ahí dos cues-tiones que no

pueden ser separadas pero tampoco confundidas. Ciertamente no son nuevas, pero en nuestros días cobran un nuevo sesgo, inquietante para unos y definitivo para otros que sentencian que su lugar está—de acuerdo con su mayor o menor indulgencia—en el arcón o en el basurero de la historia. Pero cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas cuestiones, los marxistas no pueden ni deben eludir el criterio de verdad que Marx elevó al primer plano, el de la práctica. Pues bien, recurramos a él para determinar qué es lo que prueba la práctica histórica que invocan quienes decretan la muerte—"ahora sí"—del marxismo. Se trata del "socialismo real" que se ha derrumbado en los países del Este europeo y que un buen número de marxistas criticaron y algunos—como Rosa Luxemburgo—rechazaron casi en sus comienzos (1918) sin necesidad de esperar su derrumbe. Aunque nuestras apreciaciones críticas sobre el proyecto, sus resultados y el marxismo que los inspiró y justificó no son nuevas (Sánchez Vázquez, 1971, 1981, 1985, 1990, 1992), vale la pena resumirlas y reafirmarlas, aunque sea esquemáticamente. Ellas son las siguientes: *primera*, la práctica política que siguió a la toma del poder en noviembre de 1917 estaba impulsada por un proyecto de emancipación social que se remitía a Marx y Engels y que los dirigentes bolcheviques aspiraban a realizar desde el poder conquistado, no obstante las condiciones históricas y sociales adversas para ello; *segunda*, el resultado de ese proceso práctico histórico—la sociedad que se construyó—, medido con el parámetro marxiano que se invocaba, fue un sistema peculiar, ni capitalista ni socialista, de economía totalmente centralizada, Estado omnipotente y partido único, que excluía toda libertad y democracia. En suma: un nuevo sistema de dominación y explotación, aunque durante cierto tiempo permitió modernizar industrialmente el país y alcanzar logros sociales importantes; *tercera*, el proyecto marxista clásico que originariamente se invocaba acabó por perder, en la práctica, todo contenido emancipatorio; *cuarta*, para justificar el sistema que era la negación misma del socialismo, surgió la necesidad de otro "marxismo", el marxismo ideologizado—convertido en doctrina oficial del partido y del Estado—, que es el que se autodenominaba "marxismo-leninismo"; y *quinta*, este "marxismo", como

parte indisociable del sistema conocido como “socialismo real”, no podía dejar de compartir el destino final—el derrumbe—de dicho sistema; ha muerto con él y, como él, bien muerto está.

Ahora bien, si el proyecto socialista no se ha realizado aún en ninguna parte del mundo, y si la “ideología marxista-leninista” contribuyó a bloquear su realización, el marxismo que se orienta hacia ese objetivo no tiene por qué compartir el destino del que, con el “socialismo real”, ha llegado a su fin. Ciertamente, sólo podría compartir ese destino si se pudiera: *1)* negar su aspecto emancipatorio, o *2)* demostrar que lo sucedido realmente ya estaba idealmente en el marxismo originario que retóricamente se invoca. Pero como ya hemos señalado, *1)* no se puede negar el contenido emancipatorio del proyecto marxiano, cualesquiera que sean sus limitaciones o carencias, y *2)* de la idea o proyecto que Marx aspiraba a realizar no cabe deducir lógica o necesariamente el “socialismo real”. Ello significaría derivar muy hegelianamente lo real de lo ideal pasando por alto las condiciones y mediaciones necesarias. Con lo anterior no se trata de salvar al marxismo ignorando que algo tiene que ver Marx con la práctica histórica que se despliega en su nombre. Pero tampoco puede ignorarse que en ella no se daban las condiciones históricas y sociales que él consideraba necesarias para el socialismo, y cuya ausencia los bolcheviques trataron de suplir con la estatalización integral de la sociedad y con la “dictadura del proletariado”, no en el sentido marxiano sino en el de dictadura en sentido habitual, del partido único. Estos métodos de construcción del socialismo no podían estar en Marx, como tampoco lo más opuesto a su proyecto de emancipación: el terror masivo, o sea, el *Gulag.* Lo que prueba prácticamente el seudosocialismo que se ha derrumbado es, junto a la negación del contenido emancipatorio del proyecto socialista, la necesidad de tener presente, en su realización, ciertas tesis fundamentales: primera, que—como dijo Marx—“los hombres hacen la historia en condiciones dadas” y que, por tanto, el voluntarismo extremo no puede hacerla sin ellas; es decir, no puede forzar la mano de la historia; y segunda, que siendo el socialismo una alternativa social nece-

saria, deseable y posible, y aun dándose las condiciones necesarias, no siempre es viable ni, mucho menos, inevitable.

Por todo lo anterior puede comprenderse por qué el intento fracasado de construir el socialismo, cuando no se daban las condiciones necesarias, sólo podía producir el engendro histórico que Kautsky agudamente advirtió. Y se comprende también que el marxismo sólo podía justificarlo negándose a sí mismo como crítica, conocimiento y proyecto de emancipación; es decir, afirmándose como pura ideología de la burocracia del Estado y del partido. Pero esto no prueba la imposibilidad del socialismo ni quebrantar la necesidad de una teoría como la marxista, cuando hoy—como en tiempos de Marx—"de lo que se trata es de transformar el mundo". Ciertamente, no cualquier marxismo sirve a esa transformación, sino aquel que contiene en su unidad los aspectos fundamentales ya señalados. No la sirven, por ello, el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanista abstracto, antropológico o existencial, que se mece en el limbo de la utopía, ni tampoco el teoricista de corte althusseriano o analítico. En cada uno de ellos se sacrifica alguno de sus aspectos—como crítica, proyecto o conocimiento—y en todos se pierde de vista la práctica política adecuada para alcanzar el objetivo socialista. En consecuencia, la validez del marxismo no puede desvincularse de la validez de esos aspectos considerados en su unidad. Veamos, pues, en qué consiste su validez actual después de tomar el pulso a cada aspecto por separado.

El marxismo como crítica

¿Cómo se podría negar que la realidad presente, con su cortejo de violencias, desigualdades, paro masivo, destrucción de la naturaleza, marginación de grupos sociales y pueblos enteros, cosificación de la existencia, etcétera, exige una severa crítica? ¿Y cómo podría ignorarse que la flecha de esta crítica ha de apuntar al corazón del sistema en el que esos males sociales se incuban y florecen necesariamente? La crítica de Marx al capitalismo, no obstante los cambios operados en él, sigue siendo válida, ya que sus tendencias básicas a la expansión ilimitada de la producción, así

como la mercantilización generalizada para asegurar la acumulación creciente de beneficios, no ha hecho más que reproducirse y extenderse a escala mundial. Cierto es también que la crítica marxista debe apuntar, como apuntan las críticas de Sweezy, Baran, Mandel y otros, a aspectos del capitalismo que no se daban en tiempos de Marx o que él apenas atisbaba. Pero todo esto, lejos de debilitar o refutar la necesidad de la crítica de lo existente, exige profundizarla y extenderla. Y de lo existente forma parte igualmente todo lo que se ha hecho invocando infundadamente el nombre del socialismo y el marxismo, razón por la cual éste debe ser objeto también de una crítica que los marxistas no siempre hemos practicado.

El marxismo como proyecto de emancipación

Se trata de un proyecto que, por sus valores, se contrapone al sistema capitalista que, por su propia estructura, los desconoce, limita o degrada. Este proyecto, que no se reduce a su anticapitalismo, sigue siendo válido pero a condición de que sea redefinido para ponerlo a la altura de nuestro tiempo. Y su redefinición exige abandonar o enriquecer algunos de sus viejos elementos. Así, por ejemplo, se ha de enriquecer su contenido democrático—muchas veces olvidado o desvirtuado—acentuando la necesidad de la participación consciente de la mayo-ría de la sociedad, tanto en la praxis política que ha de conducir a un nuevo sistema social como—ya en él—en la toma y el control de las decisiones en todas las esferas de la vida social. Esta democracia radical, indisociable del socialismo, permitirá disolver los viejos dilemas de Estado o sociedad civil, planificación o mercado, individuo o comunidad. Y entre los elementos nuevos que hay que introducir en el proyecto socialista está una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta deje de ser lo que ha sido desde la modernidad: objeto de dominio del hombre como "amo y señor" de sus materiales y reservas de energía. Esto obliga a revisar la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Cierta-

mente, el capitalismo ha demostrado—frente a esa tesis—su capacidad para desarrollar incesantemente la producción, pero no se trata sólo de esto. Se trata de que el desarrollo incesante de las fuerzas productivas en nuestra época, cualquiera que sea su signo—capitalista o socialista—, entra en contradicción con los imperativos ecológicos. Por lo cual unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesariamente no ya para incrementar ese desarrollo sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner. Finalmente, el proyecto socialista clásico tiene que ser reconsiderado también extendiendo su contenido emancipatorio, ya que éste ha de tener no sólo el carácter particular que corresponde a la explotación clasista de los trabajadores sino también el correspondiente a las formas de dominación que sufren otros sectores sociales, e incluso el carácter universal humano que le impone la necesidad de hacer frente a la amenaza que cierto uso de la ciencia, la técnica y la producción—en perverso maridaje—ciernen sobre la supervivencia misma de la humanidad.

No basta que el proyecto socialista sea necesario y deseable sino que ha de ser también viable. De ahí entonces—como hemos subrayado—la exigencia de fundamentar racionalmente que el socialismo, posible en determinadas condiciones y con las mediaciones necesarias, sea realizable. Ahora bien, en este terreno el marxismo, como todo conocimiento, ha de ser contrastado con la realidad y admitir que algunas tesis o predicciones de Marx no han resistido con el tiempo la prueba de la práctica, su contraste con lo real. Y entre esas tesis y predicciones estarían las siguientes: *1)* la ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, ya que si bien rige cabalmente en el capitalismo, no es aplicable a otras sociedades en las que no imperaba el principio de la acumulación creciente e ilimitada de los beneficios, y ello sin contar con que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas en nuestro tiempo entra en contradicción—como ya hemos señalado—con imperativos ecológicos; *2)* la concepción lineal y ascencional de la historia, impregnada de eurocentrismo, aunque el propio Marx la rectificó, al final de su vida, en su correspondencia con los populistas rusos, al rechazar "toda filosofía univer-

sal y transhistórica de la historia"; *3)* la idea—ya mencionada—del proletariado como sujeto central y exclusivo del cambio social; *4)* el reduccionismo de clase que estrecha el campo de las relaciones de explotación y dominación; *5)* la subestimación de la capacidad del capitalismo para sobrevivir a sus propias crisis; *6)* la predicción de la desaparición de las clases medias ante el antagonismo fundamental de la burguesía y el proletariado; *7)* el olvido de las previsiones del joven Marx (en los *Manuscritos del 44)* sobre la posibilidad de un "comunismo despótico" como el que se dio efectivamente con el "socialismo real", y, por último, y en relación con lo anterior, *8)* la imprevisión de Marx de que su propio pensamiento fuera ideologizado, aunque quizás algo atisbó al declarar, irónicamente, que él no era "marxista".

El marxismo como conocimiento

Con respecto a su vocación científica, el marxismo está obligado, como todo conocimiento, a abandonar las tesis que han caducado o que no han podido ser confirmadas. Está obligado igualmente a reconocer sus limitaciones y carencias; por ejemplo, las que han sido señaladas en su teoría política con respecto al poder burgués o a un Estado socialista. Y ha de asumir asimismo la obligación de mantener, introduciendo las modificaciones necesarias, las tesis que han sido verificadas satisfactoriamente. Y todo ello no simplemente por exigencias teóricas sino porque sólo así, ajustándose al movimiento de lo real, el marxismo podrá cumplir—como conocimiento—la función práctica de contribuir a lo que para él es prioritario: transformar el mundo.

El lado práctico del marxismo, hoy

La vigencia del marxismo no puede considerarse sólo en relación con los aspectos mencionados, ya que se justifica sobre todo—como hemos venido insistiendo—por la praxis o actividad práctica transformadora del mundo existente en dirección a ese mundo inexistente aún que llamamos

socialismo. No puede negarse, en verdad, la influencia real que el marxismo ha ejercido históricamente al servir para elevar la conciencia de las clases trabajadoras, así como para organizar y dirigir sus luchas para alcanzar, aun dentro del capitalismo, mejores condiciones de vida. Tampoco podría negarse que—como hemos visto—cierto uso del marxismo ha tenido consecuencias desastrosas para la realización del proyecto socialista. Pero cualquiera que sea el alcance que se reconozca a sus relaciones entre teoría y práctica, es indudable que el marxismo—como pretendía Marx—no sólo ha sido interpretación del mundo, y que la historia real, como proceso de su transformación, desde hace 150 años, no habría sido la misma sin él. No puede ignorarse, ciertamente, que una parte importante de ella la han hecho millones de hombres y mujeres poniendo en el tablero su libertad o su vida inspirados por el marxismo.

Pues bien, ¿cuál es hoy su situación al doblar el cabo de este siglo y medio de experiencia histórica, atendiendo a ese aspecto esencial suyo que es la relación con la práctica? Aunque anteriormente hemos señalado la validez—con todas las rectificaciones necesarias—del marxismo como crítica, proyecto de emancipación y conocimiento, no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento—casi mortal—de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis. El derrumbe del “socialismo real” ha afectado profundamente su credibilidad en un punto vital: su potencial práctico emancipatorio. Aunque su proyecto sigue siendo válido, pues hoy es más necesario que nunca, no se puede dejar de reconocer que palidece su vigencia. Ciertamente, al quedarse en el aire, como idea que no encuentra las condiciones y media-ciones necesarias para tomar tierra, el proyecto se ha vuelto intempestivo y mortecino en un mar de sinceros desencantos y turbias abjuraciones y mistificaciones. Unas veces se condena el proyecto mismo al identificar el socialismo con el “socialismo real”, al hacerle cargar necesariamente con los males de éste; otras veces—al parecer con más indulgencia al no negarle su condición de “socialista”—se admite la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica.

Ahora bien, si el socialismo fuera forzosamente perverso—en idea o en su realización—no quedaría otra alternativa social que la del capitalismo realmente existente. Pues bien, por injusta, falsa o infundada que nos parezca esa conclusión, es la que hoy martillean, con efectos impresionantes, los poderosos medios de comunicación, y no sólo ellos sino una parte de la izquierda, especialmente la—hasta hace poco—más dogmática y autoritaria.

Ciertamente, la estrella polar, incluso para la vieja y nueva izquierda, no es hoy el socialismo sino la democracia, tardíamente reivindicada por ella. Pero al reivindicarla sacrifica en su altar el socialismo. Olvida así que sólo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su extensión a todas las esferas de la vida social. En este sentido, si bien es cierto que no hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia consecuente sin socialismo. Ahora bien, este socialismo hoy por hoy no es factible. Aunque existe el sujeto plural, explotado u oprimido que debe asumirlo, falta que lo asuma efectivamente como proyecto irrenunciable de emancipación y faltan las condiciones y mediaciones indispensables para su realización. No puede aceptarse, sin embargo, que esta postración temporal del cumplimiento de viejas esperanzas sea insuperable. O, dicho en otros términos, que haya que conciliarse con un capitalismo que pondría "fin" a la historia (Fukuyama, 1992) y admitir, por tanto, que el socialismo es inviable. Si se llegara a esta conclusión y, por ende, a la renuncia a realizar su proyecto de emancipación, ¿qué quedaría del marxismo?, o ¿qué marxismo sobreviviría? Tal vez el que interesa a la Academia por su valor teórico, o el que retiene la "bondad" de su proyecto pero sin caer en la tentación de pretender realizarlo; o quizás subsistiría el que se complace en la crítica del capitalismo siempre que no lime sus aristas más ásperas. En todos estos casos, el marxismo—cierto marxismo—se salvaría del naufragio al que lo ha arrojado la práctica justamente porque la práctica se ha vuelto para él innecesaria o in-viable. Es decir, el marxismo se salvaría como interpretación para perderse a sí mismo como transformación

del mundo. Pero si la historia no tiene fin y el capitalismo es, en definitiva, un capítulo de ella, y si, por otro lado, el socialismo aunque no esté a la vista sigue siendo necesario, también lo es cierto marxismo para que esa alternativa social, deseable y posible—aunque no inevitable—pueda darse realmente. Y ese marxismo de resistencia en tiempos sombríos será el que mantenga la unidad de sus aspectos crítico, emancipatorio y cognoscitivo, sin desdibujar, en la espesa niebla de nuestros días, su vinculación con la práctica.

1997

BIBLIOGRAFÍA

Althusser (1967), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid.

Bernstein, R. (1979), *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid.

Bujarin, N. (1974), *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.

Cassano (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari.

Fernández Buey, F. (1993), *Discursos para insumisos discretos*, Libertarias, Madrid.

Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y su último hombre*, Planeta, Barcelona.

Gandler, S. (1991), *Praxis und Erkenntnis im werk Adolfo Sánchez Vázquez*, tesis, Goethe-Universitat, Berlín.

Gramsci, A. (1970), *Antología*, selección, traducción y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, Madrid.

Habermas, J. (1963), *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Berlín.

Korsch, K. (1971), *Marxismo y filosofía*, Era, México.

Kosik, K. (1967), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.

Lenin, V. I. (1981), "¿Qué hacer?" (1902), en *Obras escogidas*, 3 tomos, t. I, Progreso, Moscú.

Lukács, G. (1969), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.

Mariátegui, J. C. (1982), "Defensa del marxismo", en *Obras*, 2 tomos, t. I, Casa de las Américas, La Habana.

Marx, C. (1959), "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.

———(1962), "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México.

———(1964), *El capital*, 3 tomos, traducción de W. Roces, FCE, México.

———(1974), "Crítica del Programa de Gotha", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos, t. I, Progreso, Moscú.

Marx, C. (1980), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.

Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid.

Muñoz, J. (1978), *Lecturas de filosofía contemporánea*, Materiales, Barcelona.

Paramio, L. (1989), *Tras el diluvio*, Siglo XXI, Madrid.

Roemer, J. (1989), *El marxismo: una perspectiva analítica*, FCE, México.

Sacristán, M. (1983), *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales*, I, Icaria, Barcelona.

Sánchez Vázquez, A. (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México.

———(1978a), *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)*, Grijalbo, México.

———(1978b), *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*, Alianza, Madrid.

———(1980), *Filosofía de la praxis*, nueva edición, Grijalbo, México, y Crítica, Barcelona.

———(1985), *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México.

———(1987), *Escritos de política y filosofía*, Ayuso-FIM, Madrid.

———(1991), "¿De qué socialismo hablamos?", en *Sistema*, 101, Madrid.

———(1992), "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en *Sistema*, 108, Madrid.

Sartre, J. P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París.

Schaff, A. (1991), "¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?", en *El socialismo del futuro*, 4, Madrid.

Sher, G. S. (ed.), (1978), *Marxist Humanism and Praxis*, Prometheus Book, Nueva York.

Tucker, R. (1972), *Philosophy and Mith in Karl Marx*, Cambridge, University Press.

Vargas Lozano, G. (1984), *Marx y su crítica de la filosofía*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Vargas Machuca, R. (1992), "Ética y marxismo", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, t. 2, Trotta-CISC, Madrid.

Varios (1982), *Storia del marxismo*, vol. 4, *Il marxismo oggi*, Einaudi, Turino.

Varios (1992), "El marxismo contemporáneo", *Iztapalapa*, 28, UAM, México.

Vilar, G. (1979), *Raó i marxisme*, Edicions 62, Barcelona.

* Agradezco a mis colegas y amigos Samuel Arriarán, Bolívar Echeverría, Stefan Gandler, Ana María Rivadeo y Gabriel Vargas Lozano sus sugerencias y observaciones críticas.

IDEAL SOCIALISTA Y SOCIALISMO REAL

EL SOCIALISMO COMO IDEAL Y COMO NECESIDAD HISTÓRICA

Cualesquiera que sean las formas que haya revestido históricamente el socialismo, siempre ha significado un modelo alternativo de sociedad y, por tanto, una meta a alcanzar o una aspiración a cumplir. Con ello queremos decir también que es un ideal y, al decirlo, no pasamos por alto que Marx y Engels declaran en *La ideología alemana:* "Para nosotros el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual".[1] Este ideal que Marx y Engels rechazan es el que pretende sustentarse a sí mismo, independientemente de las condiciones necesarias para su realización: un ideal por ende que no requiere apoyarse en un conocimiento de la realidad que ha de ser anulada y superada ni del sujeto que ha de llevar a cabo esta transformación ni de los medios adecuados para realizarla. Como simple blanco de una aspiración, ese ideal es una utopía: no en el sentido platónico que hace superflua su realización, dadas su perfección y autosuficiencia, sino en el del socialista utópico de una aspiración a realizar condenada a su irrealización. Ahora bien, para que el socialismo fuera una fuerza ideológica movilizadora "como meta del movimiento social"—meta que los socialistas utópicos "al criticar a la sociedad actual, describían claramente"—,[2] se requería precisamente una crítica de ese utopismo. Y tal es el paso que dieron Marx y Engels al contraponer al "ideal al que ha de ajustarse la realidad" el que surge de lo real mismo como posibilidad no realizada todavía, pero realizable. Al socialismo ideal, utópico—no al ideal socialista—, sucedió así el llamado socialismo científico.

La expresión "socialismo científico" es válida si con ella se quiere subrayar que, como movimiento real emancipador y producto histórico de

ese movimiento, el socialismo tiene un fundamento objetivo que puede y debe ser conocido científicamente para fundar racionalmente la acción. Pero resulta estrecha si se olvida que el socialismo no sólo es un resultado posible y necesario históricamente, sino un ideal por cuya realización vale la pena organizarse y luchar. Y como tal requiere no sólo inteligencia sino voluntad; no sólo conocimiento sino convencimiento de su superioridad histórica y social.

Marx y Engels descubrieron que el socialismo podía realizarse cuando se suman las condiciones adecuadas, entre las que había que contar forzosamente la conciencia de la posibilidad de su realización, la aspiración a realizarlo y la organización y lucha correspondientes. El socialismo como alternativa al capitalismo resulta así no sólo un producto histórico posible y necesario, sino un ideal fundado objetiva e históricamente. Pero, en cuanto no se realiza todavía, funciona como una hipótesis que ha de ser verificada en la práctica. Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esa hipótesis? O también, ¿cómo describir este producto necesario del movimiento histórico real, a la vez deseable y deseado? Ponerse a describirlo ¿no es ya poner de nuevo el pie en la utopía?; ¿no se había sonreído Marx de las descripciones utopistas de la sociedad futura y tal vez se habría carcajeado ante los minuciosos planes, horarios y recetas de Fourier?

Cierto es que el esfuerzo teórico fundamental de Marx se detiene en la descripción del mecanismo presente del modo de producción capitalista en el que se incuban las posibilidades objetivas de esa sociedad futura y no—como los socialistas utópicos—en la descripción de ella. Sin embargo, esto no significa que Marx no haya tratado de caracterizar en más de una ocasión la sociedad nueva que para él constituye la alternativa al capitalismo. Lo ha hecho ya, con las limitaciones comprensibles, desde sus trabajos de juventud. Los *Manuscritos del 44* tienen el mérito indiscutible de haber señalado el nexo indisoluble entre la abolición de la propiedad privada y la construcción de una nueva sociedad (o comunismo), pero no es menor su mérito al advertir que dicha abolición puede ser seguida no por “su superación positiva”, sino por un “comunismo tosco” o por un comunismo de naturaleza política (o despótico).[3] Por otro lado, hay que se-

ñalar que en los *Manuscritos* no se hace todavía la distinción posterior entre socialismo y comunismo y que la caracterización de este último como cancelación de toda enajenación se halla cargada de elementos utópicos.[4] Fijemos por ello la atención, dadas esas limitaciones, en textos posteriores de Marx como *La guerra civil en Francia* (1871) y *Crítica del Programa de Gotha* (1875). Es innegable que en ambos textos se subrayan algunos rasgos esenciales de la nueva sociedad, comunista, que Marx concibe como alternativa al capitalismo y cuya fase inferior se identifica con lo que llamamos socialismo. En esta fase inferior encontramos: *a)* la propiedad común, social, sobre los medios de producción; *b)* la remuneración de los productores conforme al trabajo aportado a la sociedad; *c)* la supervivencia del Estado a la vez que se inicia, desde el Estado mismo, el proceso de su propia destrucción; *d)* la apertura de un espacio cada vez más amplio a la democracia al transformar radicalmente el principio de la representatividad, y *e)* la autogestión social al devolverse a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado.

Las características *a* y *b* aparecen claramente expuestas en la *Crítica del Programa de Gotha;*[5] las *c, d* y *e* se desprenden del análisis que hace Marx en *La guerra civil en Francia* de la Comuna de París como primer gobierno de la clase obrera que registra la historia.[6] Lo que ocupa aquí el centro de la atención de Marx es este nuevo Estado que inicia su propio desmantelamiento, en lugar de tratar de autoperfeccionarse, y todo un conjunto de medidas (entre ellas la revocabilidad para asegurar la unión constante entre representantes y representados, así como la supresión de la burocracia en cuanto que hace de los cargos públicos su propiedad privada) que tienden a devolver a la sociedad lo que el Estado y la burocracia como "cuerpo extraño y parasitario" le han absorbido y usurpado. La autodestrucción del Estado, la democracia real y la autogestión social no son, pues, rasgos de un modelo ideal, sino rasgos que Marx extrae de la realidad misma como rasgos que se han dado efectivamente en la Comuna de París, con la particularidad de que se han dado apenas conquistado el poder, en las condiciones verdaderamente difíciles de una ciudad sitiada y en el breve periodo histórico de 72 días. Ciertamente, por su limitación

en el tiempo y en el espacio se trataba de una experiencia histórica muy peculiar que difícilmente podría identificarse con el socialismo realizado, aunque Engels viera en ella un ejemplo de la dictadura del proletariado,[7] apreciación que contrasta a este respecto con el silencio de Marx.[8] Pero es indudable que ese primer Estado de la clase obrera ofrece rasgos esenciales a Marx—apreciados igualmente por Lenin en vísperas de la Revolución de Octubre—[9]que formarán parte de las señas de identidad de una sociedad socialista, particularmente de su supraestructura política, a saber: tránsito a la destrucción del Estado en cuanto a tal, democracia real y autogestión social. Aunque el socialismo es para Marx *(Crítica del Programa de Gotha)* una sociedad de transición o primera fase de la sociedad comunista y, por tanto, una sociedad comunista que no descansa sobre sus propias bases y construye lo nuevo con materiales de la sociedad burguesa, este carácter transitorio y contradictorio no puede borrar los rasgos esenciales, señalados por Marx, antes expuestos.

EL "SOCIALISMO REAL" EN LA UNIÓN SOVIÉTICA

En busca del socialismo como objetivo o ideal a realizarse se han seguido después de Marx y Engels dos vías fundamentales: *a) la vía reformista socialdemócrata* que, en sus formulaciones clásicas, disocia lo que el socialismo tiene de ideal y de producto histórico necesario. Como ideal, se reduce a una aspiración moral o deseo de justicia; como producto, es resultado de la necesidad histórica (económica) que lleva inexorablemente a integrar el capitalismo en el socialismo. En la práctica la socialdemocracia ha ido rompiendo sus amarras con el socialismo para convertirse, al profundizarse la crisis general capitalista, en un puntal de la defensa de los intereses de la burguesía a través del control de amplias organizaciones sindicales; *b) la vía revolucionaria* que conduce en 1917 a los marxistas revolucionarios al derrocamiento del poder burgués en la Rusia zarista y a la construcción de una nueva sociedad que, desde los años treinta, se ofrece como modelo para el movimiento comunista mundial y, des-

pués de la segunda Guerra Mundial, para todas las sociedades de la Europa del Este que han abolido las relaciones capitalistas de producción.

Esta sociedad tal como existe hoy en la Unión Soviética es llamada "socialismo real" y para distinguirla de otras actuales, que se atienen al mismo modelo pero que se encuentran a la zaga, es llamada también *socialismo desarrollado*. Según Boris Ponomariov: "El socialismo real es la principal fuente de inspiración *y apoyo político de todas las revoluciones liberadoras*".[10] B. S. Semionov, otro destacado ideólogo soviético, precisa que no se trata simplemente de "la práctica concreta del socialismo sino justamente de la concepción científica, del proyecto científico e imagen del socialismo tal como se encarna en la práctica, en la realidad".[11] Y agrega que significa "la realización práctica de las ideas fundamentales marxistas-leninistas del socialismo". Este socialismo—dice también—es desde mediados de la década de los treinta una realidad que la Constitución soviética de 1936 vino a sancionar. En cuanto al *socialismo desarrollado* se puntualiza que, ya en noviembre de 1967, Brejnev proclama que el resultado principal alcanzado en el camino recorrido desde la Revolución de Octubre "es la construcción en nuestro país de la sociedad socialista desarrollada".

Los más altos exponentes de la ideología soviética ven en este socialismo superior o maduro el peldaño más alto de la construcción del socialismo y, a la vez, el inicio del tránsito gradual al comunismo ya que, en su seno, se han creado las condiciones para su edificación. Entre un proceso y otro—se proclama—no hay ya separación: a medida que se perfecciona la sociedad socialista desarrollada tiene lugar también su transformación gradual en comunista. Y en este proceso se encontraría precisamente hoy la sociedad soviética. En cuanto a las características del *socialismo desarrollado* se destaca, como la principal, la orientación de todo el desarrollo social hacia los más altos valores humanos: creatividad, igualdad y justicia social, libertad, paz y fraternidad entre los pueblos. Pero se agrega también entre sus características fundamentales: que se crea sobre una base propia, socialista; que se apoya en un alto desenvolvimiento de las fuerzas productivas; que rige en él la auténtica libertad y la democracia

real; que la supraestructura política, el "Estado de todo el pueblo", es un nuevo tipo de poder estatal en el que disminuye su función regulativa, de clase, a la vez que aumenta su función regulativa social; que en el terreno político se afirma la unidad política del pueblo y crece el papel del partido como vanguardia de todo él; que a medida que se fortalece ese Estado se elevan la actividad y la participación de los ciudadanos en todas las esferas y que ello forma parte del tránsito de la administración estatal a la autogestión social comunista, etcétera.[12] Ciertamente, no se ha perdido de vista en algunas de estas declaraciones los rasgos esenciales de la nueva sociedad señalados por Marx. Pero puesto que se trata de un socialismo que se considera realmente existente estamos obligados, como marxistas, a no quedarnos en el plano de las declaraciones, de las palabras y a ir a la realidad misma apoyándonos en el instrumental teórico que el propio marxismo pone en nuestras manos.

De la realidad soviética forman parte, ciertamente, inmensos logros en el terreno de la producción material, de la ciencia y la técnica, de la enseñanza y la seguridad social. Forman parte asimismo los enormes sacrificios del pueblo soviético en la derrota militar del nazismo y la resistencia que el Estado soviético ha opuesto a los planes más agresivos del imperialismo yanqui. No se puede ignorar que una serie de lacras sociales del capitalismo (miseria, desempleo, prostitución, etcétera) han desaparecido de la vida soviética, mientras que otras—más coyunturales, como la drogadicción—apenas si son conocidas. Pero esto no puede impedirnos reconocer, en contraste con el cuadro triunfalista, casi idílico, de sus ideólogos, otros aspectos de la vida política y social realmente existentes, a saber: el productivismo predomina sobre los valores humanistas proclamados; una densa red de privilegios aleja cada vez más la igualdad social; las libertades proclamadas se han vuelto formales cerrando el paso a las libertades reales; la inexistencia de una democracia efectiva, socialista, bloquea el paso de la administración estatal a la autogestión social; el Estado, al reforzarse y autonomizarse cada vez más, lejos de iniciar el proceso de su autodestrucción, usurpa más y más las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el partido, como partido único,

fundido con el Estado, sigue ostentándose como vanguardia sin una verdadera legitimación popular.

CUESTIONES DE FONDO

En el *socialismo desarrollado,* o peldaño superior del *socialismo real,* difícilmente podrían reconocerse los rasgos esenciales que Marx trazó aunque se proclame que se han encarnado prácticamente. Ahora bien, ¿cómo caracterizar esa sociedad, y qué criterio seguir para proceder a su caracterización? No puede aceptarse, en primer lugar, el criterio pragmático de llamar socialista a una sociedad porque así lo declaren la Constitución del Estado, el programa del partido o sus ideólogos autorizados.[13] Ello equivaldría a juzgar esa sociedad no por lo que es en realidad sino por lo que se dice que es. Tampoco se trata de juzgarla con un modelo ideal al margen de las condiciones históricas concretas en que ha tenido lugar el proceso de transición al socialismo y particularmente las propias de un país económicamente subdesarrollado, aislado internacionalmente y sujeto constantemente a la agresión—potencial o efectiva—económica, militar o ideológica del capitalismo mundial. Pero ningún marxista tratará de zafarse de este apriorismo o idealismo cayendo en el extremo opuesto del empirismo o el pragmatismo, sino que tratará de explicarse y de caracterizar esta nueva sociedad acercándose a la realidad misma con el apoyo de los conceptos teóricos y metodológicos fundamentales del materialismo histórico. Al tratar de caracterizar el "socialismo real", la cuestión de fondo es la de si lo que es real es también socialismo. Y esta cuestión involucra una serie de preguntas elementales para un marxista: ¿qué carácter tiene la propiedad sobre los medios de producción?; ¿quiénes poseen, controlan y dirigen esos medios?; ¿a quién pertenece y representa el Estado?; ¿quiénes ocupan los puestos de decisión en la economía, el Estado y el partido?; ¿cuál es el grado de participación de los productores al nivel de las empresas y del Estado en la toma y control de las decisiones?; ¿en qué nivel se encuentra la transformación de la administración estatal en autogestión social?, etcétera.

La mayor parte de los críticos marxistas al "socialismo real" coinciden en afirmar que: *1)* la propiedad sobre los medios de producción es directamente estatal; *2)* quien posee, controla y dirige los medios de producción es la burocracia; *3)* el Estado no pertenece ni representa a los trabajadores sino a la burocracia; *4)* son precisamente los miembros de ella quienes ocupan los puestos claves en la economía, el Estado y el partido; *5)* los trabajadores no participan ni en las empresas ni a nivel estatal en la toma y control de las decisiones, y *6)* el Estado con su reforzamiento creciente congela la creación de condiciones para la transformación de su administración en autogestión social.

Sin embargo, a la hora de caracterizar la naturaleza del "socialismo real" encontramos respuestas diversas que podemos reducir a tres fundamentales.

¿ESTADO OBRERO DEGENERADO?

La primera—primera a su vez en el tiempo—arranca de la caracterización de Lenin de 1920, del joven Estado soviético como "Estado con deformaciones burocráticas". Esta respuesta, elaborada teóricamente en lo esencial por Trotsky hace 40 años, es reafirmada en la actualidad particularmente en los trabajos de Mandel.[14] La tesis acerca de la sociedad soviética como "Estado obrero burocráticamente degenerado" se basa en el carácter social del sistema de propiedad: los medios de producción son propiedad de la sociedad por intermedio del Estado. De este sistema de propiedad se desprende que los obreros constituyen la clase dominante. A ellos pertenecen tanto los medios de producción como el Estado aunque no ejerzan efectivamente, en virtud de unas condiciones históricas dadas, el poder económico ni el poder político. En el ejercicio de ese poder, la burocracia suple a la clase obrera. Desde que la burocracia—que no es una clase "sino un cáncer parasitario en el cuerpo del proletariado"—[15] ejerce el poder, lo que existe realmente es un Estado obrero degenerado que atasca o congela el proceso de transición del capitalismo al socialismo. Se trata de un fenómeno históricamente transitorio que durará hasta

que la clase obrera—con una revolución política que no afectará al sistema de propiedad ni a la naturaleza obrera del Estado—ponga fin al dominio de la burocracia y libere al Estado y la sociedad de sus degeneraciones burocráticas. Las críticas de esta posición (como las de Bettelheim, Sweezy y Paramio)[16] objetan sobre todo la apreciación legalista, jurídica y no real del sistema de propiedad estatal por parte de Mandel, rechazan sus argumentos sobre el carácter obrero del Estado soviético y su tesis de la burocracia como suplente provisional de una clase obrera dominante.

¿SOCIEDAD CAPITALISTA PECULIAR?

Una segunda respuesta, sostenida sobre todo por Bettelheim,[17] caracteriza a la URSS como un capitalismo de Estado o sociedad capitalista de tipo peculiar con dos clases fundamentales: la burguesía estatal y el proletariado. Según Bettelheim, las leyes de la acumulación capitalista y, por tanto, las del beneficio, son las que determinan el empleo de los medios de producción. Los planes económicos no serían más que una cobertura para las leyes de la acumulación capitalista y la burguesía de Estado. Esta nueva clase dominante y explotadora, que detenta la propiedad real sobre los medios de producción, sería la que ejerce a su vez el poder político. Apoyándose en un concienzudo estudio histórico sobre la lucha de clases en la URSS, Bettelheim trata de apuntalar con una firme base teórica la endeble y ligera tesis maoísta de que en la sociedad soviética se ha restaurado el capitalismo. La posición de Bettelheim ha sido objeto de vigorosas objeciones, particularmente por Mandel.[18] Contra ella, sostiene que las leyes del movimiento del capital no determinan la diná-mica de la economía soviética y que un rasgo esencial del sistema económico capitalista: la producción generalizada de mercancías (extendida por tanto a los grandes medios de producción y a la fuerza de trabajo), no se da en la sociedad soviética. Falta igualmente la competencia generada por la pluralidad de capitales sin la cual se extinguiría el crecimiento capitalista. Meszaros enumera una serie de características esenciales del capitalismo: producción para el intercambio con carácter dominante; fuerza de

trabajo tratada como mercancía; aspiración al beneficio como fuerza reguladora fundamental de la producción; mecanismo de la constitución de la plusvalía en forma económica; sustracción privada por los miembros de la clase capitalista de la plusvalía constituida, y tendencia a una integración global por intercambio del mercado mundial a un sistema de dominación y subordinación económicas.[19] De estas características esenciales, según Meszaros, sólo subsiste en las sociedades posrevolucionarias la constitución de la plusvalía pero con la diferencia fundamental de que se regula políticamente y no económicamente.[20] Por todo lo anterior es difícil sostener que la sociedad soviética sea una versión peculiar del capitalismo.

¿SOCIEDAD SOCIALISTA AUTORITARIA?

Una tercera respuesta a la cuestión vital acerca de la verdadera naturaleza del “socialismo real” fija su atención en las relaciones peculiares, tales como se han dado efectivamente, entre la base económica y la supraestructura política. La primera sería socialista y la segunda habría adoptado una forma autoritaria, no democrática, sin que por ello las sociedades de la Europa del Este dejaran de ser socialistas. Lo que se habría producido en ellas a consecuencia de determinados factores es una “alienación de la revolución”. Tal es la posición sostenida en estos últimos años por Adam Schaff.[21] Concentremos ahora nuestra atención en el modo como él concibe las relaciones entre base económica y supraestructura política y en el criterio que sigue, dado el modo peculiar en que se dan esas relaciones en las sociedades del Este, para caracterizarlas como socialistas.

Schaff parte del concepto marxiano de “formación económica de la sociedad” *(ökonomische Gesellschaftsformation)* que se refiere a la base económica y no al sistema global de la sociedad (con su base y su supraestructura). Entendido asimismo como “conjunto de relaciones de producción”, este concepto, aplicado ya por Marx a la sociedad capitalista, lo extiende Schaff a las sociedades del Este para designar en ellas la “forma-

ción económica socialista de la sociedad". En pocas palabras, en esas sociedades la base económica o el conjunto de sus relaciones de producción tendrían un carácter socialista. Y este carácter vendría dado porque en ellas "se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción y la clase capitalista como propietaria de esos medios".[22] Schaff no se detiene aquí y extiende esta caracterización al sistema global, es decir, a la sociedad entera: "[...] toda sociedad que ha llevado a cabo esa doble abolición es una sociedad *socialista* en tanto que *formación económica socialista"*.[23] Y agrega para que no haya duda acerca de su caracterización: "En este sentido, sí son socialistas las sociedades de los países de la Europa del Este".[24]

Antes de pasar a la segunda parte de la cuestión—el carácter de la supraestructura política que se levanta sobre la base económica—podemos objetar a Schaff su tesis de que el carácter socialista de las relaciones de producción, o sea, de la base económica, pueda determinarse simplemente por la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y de la clase de los capitalistas. Ya el propio Marx se había opuesto a semejante caracterización desde los *Manuscritos del 44*. Pero, además, la propia historia real suministra ejemplos convincentes de sociedades basadas en la propiedad colectiva, que excluían por tanto la propiedad privada de los medios de producción y la clase de los propietarios privados de ellos, sin que por esto dejaran de ser sociedades explotadoras (recordemos simplemente las sociedades del modo de producción asiático).

Pero, pasando a la segunda parte de la cuestión, Schaff reconoce que en las sociedades del Este se da una forma supraestructural política no democrática. Por otros textos suyos deducimos que esa forma política consiste en el poder de la burocracia estatal y del partido que al servir a la sociedad "se sitúa al mismo tiempo por encima de ella y se orienta, con frecuencia harto excesiva, contra ella".[25] ¿Cómo puede darse una sociedad socialista que excluya de su supraestructura política la democracia? Schaff no elude la cuestión. Reconoce que el concepto de socialismo incluye la forma democrática pero agrega que es utópico exigir la perfección del concepto. Reconoce asimismo que la forma democrática sería la

"supraestructura adecuada" o "deseada", pero admite que "[...] es posible que exista una 'formación económica socialista de la sociedad' con una supraestructura autoritaria, antidemocrática, contraria a las libertades y a los derechos del hombre".[26] Sostener lo contrario—agrega—significaría caer en cierto automatismo del papel de la base económica que negaría la relativa autonomía de la supraestructura. (Observemos antes de seguir adelante: por un lado, el papel de la base es tan determinante, tan absoluto, que se basta a sí mismo para dar un carácter socialista a la sociedad en su conjunto, no obstante su supraestructura política autoritaria; por otro, no sería tan determinante ya que la supraestructura política —no democrática—podría entrar en contradicción con la base económica socialista.)

Ahora bien, ¿cómo puede darse semejante relación entre base económica y supraestructura política en una sociedad socialista? Schaff argumenta: una y la misma formación económica, como demuestra históricamente el capitalismo, puede adoptar formas supraestructurales políticas, o sistemas políticos, diferentes: monarquías y repúblicas, democracias parlamentarias y dictaduras totalitarias, regímenes pluripartidistas y de partido único, etcétera. Schaff extiende este criterio a las sociedades cuya supraestructura se alza sobre una base económica socialista. Resulta entonces que sin variar esta base (las relaciones socialistas de producción) pueden darse formas políticas no democráticas, incluso autoritarias.

A las tesis de Schaff habría que oponer: por un lado, que la democracia no es un componente utópico o una tendencia simplemente "deseada" del socialismo, sino un elemento efectivo (como demostraron las experiencias históricas de la Comuna de París, en 1871, y los soviets en los primeros años de la Revolución de Octubre); por otro lado, la tesis de la relación base económica igual-supraestructuras políticas diferentes bajo el capitalismo no permite sacar las consecuencias que saca Schaff para una sociedad socialista. En primer lugar, la diversidad de formas políticas sobre una misma base económica no significa—no obstante su diversidad— que no sean formas de una misma dominación política de clase: la de la burguesía. Bajo el capitalismo no puede darse, obviamente, una forma

política (democrática o despótica) que no exprese el dominio de la clase dominante. Bajo el socialismo, la misma base económica puede admitir, ciertamente, diversas formas políticas a través de las cuales ejercerá su dominio la clase obrera, pero no puede admitir formas no democráticas (poder de una élite o de una nueva clase) que usurpen o excluyan ese domino. Una supraestructura autoritaria, antidemocrática, no puede levantarse sobre una base económica verdaderamente socialista. De existir, la contradicción entre base y supraestructura sólo sería aparente: lo que se daría en realidad sería una correspondencia entre la supraestructura no democrática sustraída al control de la sociedad y la base económica con un sistema de propiedad estatal que excluye a los productores de la posesión y control efectivos de los medios de producción. En conclusión, las sociedades de la Europa del Este en las que se da no ya una contradicción entre base socialista y supraestructura no democrática, sino una correspondencia entre semejante forma política y unas relaciones de producción no socialistas (aunque se haya abolido la propiedad privada de los medios de producción y la clase de los propietarios capitalistas de ellos), no pueden considerarse desde el punto de vista marxista—contra lo que sostiene Schaff—como sociedades socialistas.

UNA SOCIEDAD DE NUEVO TIPO

Llegamos a la conclusión de que el "socialismo real" no es realmente socialista. Tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición, no al comunismo—como había previsto Marx—, sino al socialismo. En cuanto a las condiciones históricas que dieron lugar a esta nueva formación social, subrayaremos que en ellas surgió la necesidad de fortalecer al Estado y que ese fortalecimiento se tradujo en su autonomización cada vez mayor respecto de la sociedad y, en particular, de la clase obrera, fortalecimiento al que quedó unido un proceso de reforzamiento y autonomización de la burocracia estatal. A este doble proceso contribuyó

decisivamente el régimen del partido único y la consecuente ausencia del pluralismo político.[27]

En el "socialismo real" Estado y partido se funden y, con ello, se funden los intereses particulares de la burocracia estatal y de la burocracia del partido. Al poder político de ambas burocracias, que tienen respectivamente en propiedad real al Estado y al partido, corresponde su poder económico en cuanto que poseen efectivamente los medios de producción aunque no detentan—ni individual ni colectivamente—la propiedad jurídica sobre esos medios. Por el lugar que ocupa la burocracia en las relaciones reales de producción constituye no sólo una élite política dominante sino una nueva clase. Ciertamente, no hay precedentes históricos de que un grupo social se constituya en clase después de haber conquistado el poder, pero así sucede en la historia real con esta formación social. Por otro lado, de la apropiación colectiva de los medios de producción por la clase dominante sí hay precedentes históricos que no escaparon a la atención de Marx y Engels. Baste recordar a este respecto—como lo recordaba Engels—que la Iglesia poseía en la Edad Media en casi toda la Europa occidental un tercio de las tierras y que gracias a esta propiedad colectiva la jerarquía eclesiástica—como observa Marx—estableció su dominio.

La posesión, control y dirección colectivos de la economía por la burocracia, fuente a su vez de los privilegios individuales de sus miembros, determinan las posibilidades de evolución o involución del "socialismo real" de acuerdo con los intereses particulares de la nueva clase. La transformación de la propiedad estatal en propiedad privada sobre los medios de producción está excluida para la burocracia, pues ello acarrearía su autodestrucción como clase. A su vez, la transformación de la propiedad estatal en verdadera propiedad social y la transformación de la supraestructura política en una dirección democrática, pluralista, minaría el *status* social dominante de la burocracia estatal y del partido. Sus intereses no están pues en una verdadera involución (restauración del capitalismo) ni en una verdadera evolución (hacia la propiedad social y la forma política democrática), sino en el inmovilismo político y social, en el manteni-

miento del *statu quo* (propiedad estatal y supraestructura política autoritaria, no democrática) y, por ende, en cerrar el paso tanto a la vuelta al capitalismo como al avance o tránsito al socialismo. En suma, el "socialismo real" es una formación social específica poscapitalista—con su peculiar base económica y supraestructura política propia—que bloquea hoy por hoy el tránsito al socialismo. Tal es la conclusión a que llegamos cuando se examina el "socialismo real"—como nosotros hemos intentado hacerlo—con la ayuda de la teoría marxista, aunque reconociendo de antemano y al final las limitaciones y dificultades que ofrece la caracterización de esta sociedad de nuevo tipo—ni capitalista ni socialista—.

LA CRÍTICA DEL SOCIALISMO REAL

¿Qué implicaciones teóricas y prácticas puede tener, en nuestros días, la crítica del "socialismo real"? La primera es no olvidar que en los países capitalistas más o menos desarrollados o en los que, por su subdesarrollo, se encuentran sujetos al yugo del capital monopolista o del imperialismo, la lucha por el socialismo pasa prioritariamente por la lucha contra el capitalismo, el capital monopolista o el imperialismo. Ahora bien, la prioridad de esta lucha principal no excluye la necesidad de la crítica del "socialismo real", pues esta crítica—si es marxista y revolucionaria—forma parte de la lucha por el socialismo en cuanto que contribuye a elevar la conciencia de la necesidad, de la justeza y deseabilidad del objetivo socialista. Esta tarea se hace necesaria porque el "socialismo real" ha minado—y en algunas conciencias profundamente o en forma irreparable—el ideal socialista. Aunque históricamente pueda explicarse por una serie de condiciones que pueden esclarecer su realidad, pero no su inevitabilidad, el "socialismo real" no constituye hoy un modelo válido de nueva sociedad. Y ello no sólo para los países capitalistas desarrollados; tampoco para los países del llamado Tercer Mundo si en la lucha—más próxima o más lejana—por el socialismo se tiene presente ante todo su objetivo liberador y no simplemente la eficacia en el incremento de las fuerzas productivas. Por ello, no se puede admitir la idea de un socialismo auténtico

(con propiedad social y forma política democrática) que sería propio para los países desarrollados en tanto que el "socialismo real" (con propiedad estatal y formas políticas autoritarias) constituiría la perspectiva para los países del Tercer Mundo, condenados a prolongar su subdesarrollo capitalista de hoy con su subdesarrollo socialista de mañana.

La cuestión no se reduce por tanto a un cambio de modelo dentro del "socialismo real" (algunos así lo creyeron al dejar el soviético por el chino). Pero no faltan quienes no sólo quieren cambiar de caballo sino de camino. Lo que está en juego en este caso es el camino del socialismo, o sea, la confianza en él, su credibilidad. La crítica del "socialismo real" se hace necesaria aquí precisamente para recuperar el ideal socialista con todo su potencial emancipador y movilizador.

Claro está que en este terreno los marxistas revolucionarios no actúan sin perturbaciones. El adversario de clase está empeñado en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del "socialismo real". Así hemos visto cómo los "nuevos filósofos" tratan de descalificar no sólo al "socialismo real" sino a la idea, la posibilidad misma del socialismo. Por ello, dicen que todo lo negativo de ese "socialismo"—y para ellos todo es negativo—se encuentra ya en Marx. Concepción, por supuesto, falsa, pues las ideas no hacen la historia y la práctica no sólo existe por la teoría; pero—sobre todo—concepción profundamente ideológica, reaccionaria, desmovilizadora. Tenemos también los que difunden un pesimismo radical, paralizante, al afirmar que todo proyecto revolucionario al realizarse se degrada inexorablemente. A la opción revolucionaria sólo le esperaría la utopía (en sentido peyorativo) o la degradación del "socialismo real".

¿Cómo responder a estas posiciones interesadas no en realizar el socialismo sino en impedir su realización? ¿Ignorar los hechos, ocultar o dorar todo lo que criticamos en el "socialismo real"? No, hay que reconocer los hechos, analizarlos y sacar las conclusiones necesarias para proseguir con una conciencia más elevada la lucha por el socialismo. Un marxista no tiene en sus manos la clave de la historia futura; la acción puede condu-

cir—aunque no fatalmente—a resultados negativos. Pero no por esto hay que renunciar a ella. La posibilidad negativa existe, pero también existen otras—positivas—por cuya realización hay que luchar. Podemos cambiar de caballo en el camino, dejar atrás un modelo que no consideramos válido, pero no podemos cambiar de camino—el camino socialista—porque como ya advirtió Marx la alternativa al capitalismo es sólo el socialismo o la barbarie (que hoy toma la forma posible de un holocausto nuclear o un desastre ecológico).

Hay, pues, que asumir críticamente el "socialismo real" precisamente para seguir, a un nivel más alto, la lucha por el socialismo. Asumirlo críticamente quiere decir no ignorarlo en nombre de un marxismo "puro" o de un socialismo "incontaminado". Aunque duela reconocerlo, el "socialismo real" forma parte de la historia real, compleja y contradictoria, de la lucha por el socialismo que no es una batalla de flores, sino una batalla compleja y contradictoria justamente porque el socialismo no es la simple aplicación de una idea o el ideal inmaculado que para no mancharse no debe poner nunca el pie en la realidad.

La crítica marxista, revolucionaria, del "socialismo real" es necesaria y beneficiosa para el socialismo ya que contribuye a reforzar su capacidad movilizadora. Por otro lado, mientras exista la necesidad objetiva y subjetiva de transformar el mundo, el socialismo como objetivo—el ideal socialista—subsistirá. Y esa necesidad no podrá ser ahogada por los nuevos escuderos ideológicos de la burguesía que difunden el pesimismo más exacerbado o ensalzan el individualismo, irracionalismo, utopismo o la privacidad. Tampoco podrán acabar con el socialismo los que, desesperanzados ante el "socialismo real", se refugian en un nihilismo o catastrofismo de nuevo cuño.

Como en tiempos de Marx "de lo que se trata es de transformar el mundo" y para ello necesitamos no sólo elevar la lucha contra el capitalismo y el imperialismo, sino también la lucha—con la parte que nos toca—para que el socialismo sea verdaderamente real.

1981

[1] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 36.

[2] C. Marx y F. Engels, *Werke*, t. 17, p. 557.

[3] C. Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. de W. Roces, Grijalbo, México, 1962, pp. 80-83.

[4] *Cf.* "Elementos utópicos en Marx", en A. Sánchez Vázquez. *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México, 1975, pp. 51-58.

[5] C. Marx, "Crítica del Programa de Gotha", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1974, pp. 13-14.

[6] C. Marx, *La guerra civil en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, t. I, pp. 231-240.

[7] F. Engels, "Introducción" de 1891 a *La guerra civil en Francia, op. cit.*, p. 200.

[8] Marx no utiliza nunca en el texto citado la expresión "dictadura del proletariado" con referencia a la Comuna, aunque dice abiertamente de ella que se trata de "un gobierno de la clase obrera [...] la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo" *(La guerra civil en Francia, op. cit.*, p. 236).

[9] Vladimir Ilich Lenin, *El Estado y la revolución*, en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XXI, Cartago, Buenos Aires, 1958, pp. 416-417 y 480.

[10] *Kommunist*, núm. 2, Moscú, 1979.

[11] B. S. Semionov, "La doctrina del socialismo desarrollado y de su transformación en comunismo", en *Voprosy filosofii*, núm. 7, Moscú, 1980, p. 9.

[12] Respecto a todas estas características del *socialismo desarrollado*, véase el citado artículo de B. S. Semionov.

[13] No estamos de acuerdo, por esta razón, con Umberto Cerroni cuando afirma: "Son socialistas los países que se trazan conscientemente un programa de tipo socialista" (U. Cerroni, *¿Crisis del marxismo?*, Riuniti, Roma, 1978, p. 76).

[14] *Cf.* especialmente de Ernest Mandel, "Sobre la naturaleza social de la URSS", en *El viejo topo*, extra 2, Barcelona, 1978, y "Por qué la burocracia soviética no es una clase dominante", en *Revista Mensual/Monthly Review*, Barcelona, diciembre de 1979, en el que responde a un artículo de Paul Sweezy.

[15] E. Mandel, "Por qué la burocracia soviética no es una clase dominante", en *op. cit.*, p. 33.

[16] *Cf.* Paul Sweezy, "¿Hay una clase dominante en la URSS?", en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 2, núm. 12, julio-agosto de 1979, y "La naturaleza de clase de la burocracia soviética. Respuesta a E. Mandel", en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 3, núm. 5, diciembre de 1979. De Ludolfo Paramio, véase: "Sobre la naturaleza del Estado soviético", en *Les Temps Modernes*, núms. 349-350, París, agosto-septiembre de 1975 (en español *Zona Abierta*, núms. 9-10, Madrid, 1977), y "Sobre la naturaleza del Estado soviético: segundo intento", en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 3, núms. 2-3, Barcelona, octubre de 1979.

[17] Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS*, Seuil/Maspero, París, 1974 (edición en español de Siglo XXI, Madrid, 1976).

[18] E. Mandel, "Diez tesis acerca de las leyes socioeconómicas que rigen las sociedades de transición", *Zona Abierta*, núm. 6, Madrid, 1976.

[19] *Cf.* Istvan Meszaros, "La question du pouvoir politique et la théorie marxiste", en *Il Manifiesto. Pouvoir et opposition dans les societés postrévolutionnaires*, Seuil, París, 1978.

[20] Sobre la economía y la política del socialismo, *cf.* Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México, 1981, pp. 177-187.

[21] *Cf.* Adam Schaff, "Sobre la alienación de la revolución", y los comentarios a este texto de Gabriel Vargas Lozano, Óscar del Barco y Juan Mora Rubio, *Dialéctica*, núm. 7, Puebla, diciembre de 1979. *Cf.* también: "Adam Schaff y la 'alienación de la revolución'" (entrevista de Rodrigo Vázquez-Prada con A. Schaff), *Argumentos*, núm. 41, Madrid, 1981.

[22] Entrevista citada, p. 59.

[23] *Idem.*

[24] *Idem.*

[25] A. Schaff, *La alienación como fenómeno social*, trad. de A. Venegas, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1979, pp. 317-319.

[26] Entrevista citada, p. 59.

[27] Sobre la necesidad del pluralismo político de la clase obrera tanto en la lucha por el poder como en el tránsito al socialismo y su construcción, véase A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, nueva edición, Grijalbo, México, 1981, pp. 374-375 (Col. Teoría y Praxis).

DESPUÉS DEL DERRUMBE

I

El hecho de que, durante largos años, un importante sector de la izquierda haya estado vinculado al proyecto de socialismo, en nombre del cual se construyó el sistema social que se ha derrumbado en la Europa del Este, y de que las piedras que se desmoronan ruidosamente alcancen incluso a quienes no estaban asociados a él, justifica la pregunta—tan legítima como inquietante—: ¿qué significa estar o no a la izquierda después del derrumbe? Ciertamente, para responder sin ambigüedades ni falsas ilusiones, es forzoso remitirse a la experiencia histórica conocida como "socialismo real", cuyo sorprendente e impresionante desenlace está provocando toda suerte de confusiones, incertidumbres y, sobre todo, sombrías expectativas para el socialismo en el futuro.

Si nos atenemos a los resultados de esa experiencia histórica, y no sólo a la intención emancipatoria que estaba en su origen, hay que reconocer en primer lugar que hoy no se puede estar a la izquierda sin deslindarse críticamente de una experiencia que niega, en definitiva, su intención originaria de emancipación. Pero, al proceder a semejante deslinde, debe quedar claro: *a)* aquello—el sistema económico, político y social—de lo que hay que deslindarse, y *b)* el modo de efectuarlo. Pero, independientemente de cómo se conciba la naturaleza—que se precisará más adelante—de dicho sistema, hay un punto en el que converge toda crítica—de derecha o izquierda—desde la Revolución rusa de 1917, a saber: la sociedad que surgió de esa revolución pretendió ser una alternativa al capitalismo.

La crítica de derecha fue, desde el primer momento—es decir, mucho antes de que el fracaso histórico se apuntara—, una crítica al intento de construir una sociedad distinta del capitalismo existente. Pero no se trataba sólo de una crítica en el plano de las ideas, apelando incluso a una su-

puesta “naturaleza humana” inmutable, con la que entraba en contradicción ese intento, sino una crítica en la que no se vaciló en recurrir a todos los medios: desde la intervención militar y el cerco económico en los primeros años hasta la Guerra Fría librada en todos los campos durante cuatro décadas y que, al imponerle una agotadora carrera de rearme, acabó por doblar la espina dorsal—la economía—del sistema. El “socialismo real” no pudo resistir el desafío capitalista en el terreno decisivo: la productividad. En cuanto a la crítica en el plano de las ideas, todo el empeño de los ideólogos del capitalismo estuvo encaminado a convencer de la imposibilidad e indeseabilidad de toda alternativa socialista. De ahí su gustosa coincidencia con los ideólogos soviéticos de las últimas décadas al establecer un signo de igualdad entre “socialismo realmente existente” y socialismo.

La izquierda liberal, que un Bertrand Russell representó tan honesta y lúcidamente con su crítica desde el primer momento, pronto se deslindó de un sistema que destruía la libertad del individuo y la democracia representativa, asentadas en el libre mercado y la libre empresa. La socialdemocracia—por conducto de Kautsky en su famosa y acerada polémica con Lenin—también se deslindó pronto del régimen soviético, porque, al no darse las condiciones históricas y sociales necesarias, y desplazada la democracia representativa por la dictadura de clase, o de partido, quedaba cerrado el paso al socialismo democrático. Pero también surgían críticas de las propias filas revolucionarias, como la de Rosa Luxemburgo, al carácter antidemocrático del nuevo poder, o la de la “oposición obrera” que se consideraba excluida de él. Más tarde, Trotsky habría de ver en el sistema construido con el estalinismo una traición a los principios leninistas que transformó la revolución originaria en una verdadera contrarrevolución.

No obstante estas críticas, lo que dominó en la izquierda que se incorporó a la Tercera Internacional fue la adhesión incondicional al sistema soviético como modelo de socialismo, así como a la estrategia política que propugnaba y a los principios ideológicos y organizativos que lo inspiraban. Sólo tardíamente, en la década de los sesenta y a raíz de la inva-

sión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, la izquierda agrupada en los partidos "eurocomunistas" rechazó semejante modelo de socialismo, así como la estrategia política correspondiente, aunque no se deslindó críticamente del modelo ideológico y organizativo que había imperado como "marxismo-leninismo". Ciertamente, su deslinde no podía llegar mientras no se respondiera a cuestiones de este tenor: ¿cómo fue posible que el proyecto originario de emancipación se convirtiera en la realidad de un nuevo sistema de dominación y explotación?, ¿qué causas determinaron su formación y arraigo durante largos años, así como su aceptación incondicional por millones de hombres que, dentro y fuera de la URSS, dieron todo, incluso su libertad y su vida, por defenderlo y extenderlo? A estas cuestiones, que el movimiento comunista mundial nunca se planteó, se agrega otra, no menos punzante, ante el derrumbe del "socialismo real": ¿cómo ha sido posible que su hundimiento, como el de un castillo de naipes, se produjera en forma tan imprevisible y sorprendente?

II

La izquierda necesita responder a unas y otras interrogantes si quiere mantener su identidad, con su componente socialista, y no dejarse arrastrar por el agua turbia de la identificación de toda idea de socialismo con el "socialismo real". Tiene que tratar de esclarecer cómo ha sido posible que el socialismo haya sido negado realmente en nombre de la idea del socialismo. Ciertamente, en cuanto que el sistema, surgido de la Revolución de 1917, desacreditaba esa idea, y bloqueaba, en la práctica, toda aproximación a los valores socialistas de igualdad, justicia y libertad, su desaparición se presentaba como una condición necesaria, aunque no suficiente—como lo demuestra la experiencia de estos últimos años—para que el proyecto socialista pudiera recuperar su verdadero rostro. En este sentido, la revolución antiburocrática que ha tenido lugar en los países europeos del Este constituía un paso históricamente necesario para todo socialismo posible. Como lo es también—en el terreno de las ideas—el

examen crítico y autocrítico—cuando se trata de cierta izquierda—de la historia y naturaleza del "socialismo real". Todavía hace muy poco en América Latina su historia se presentaba como una marcha triunfal, y poner en duda su naturaleza socialista constituía un verdadero sacrilegio. Las derrotas en su desarrollo histórico, así como sus errores y horrores, se sustraían a toda crítica, y ésta permanecía muda, no obstante la presión ruidosa de los hechos.

Ahora bien, no basta aferrarse a la idea de otro socialismo y distanciarse críticamente del que se ha presentado como tal, si no se arrinconan la concepción del mundo, la mentalidad, los mitos y los hábitos que permitieron justificarlo y sustraerlo a la crítica. Tampoco basta reconocer que, al cabo del tiempo, la intención emancipatoria, al pervertirse en su realización, dio lugar a nuevas formas de explotación y dominación. Para rescatar la idea de socialismo, con todo su contenido liberador, humanista, se hace necesario—insistimos—esclarecer por qué, a partir de la revolución que estaba en sus orígenes, ese proyecto emancipatorio se convirtió en la posibilidad y realidad del "socialismo de cuartel". La pregunta es pertinente si se interroga a la historia real, ya que ese "socialismo" no se ha escrito—no podía escribirse—al margen de ella. Ciertamente, es en ella donde fue posible y se hizo realidad.

III

Con este enfoque, ni determinista ni casualista, hay que comprender el sistema que tan estrepitosamente se ha derrumbado en los países del Este, primero, y en la Unión Soviética—su cuna y modelo—después. Se trata del sistema económico, político y social surgido en el proceso abierto por la Revolución de 1917, proceso en el que, al tomar el poder, se plantea a los bolcheviques la tarea inmensa, sin precedentes históricos, de forjar una nueva sociedad, socialista. La contradicción entre sus intenciones emancipatorias, que pueden rastrearse en el Lenin de *El Estado y la revolución*, en vísperas del asalto al poder, y las condiciones específicas rusas para cumplirlas, eran tan agudas que no faltaron voces—dentro y

fuera de Rusia—que no sólo dudaban de la posibilidad de construir el socialismo, sino que predijeron un resultado que, a la postre, habría de coincidir con la barbarie y el despotismo estalinianos. Ciertamente, Lenin no ignoraba la inexistencia de las condiciones necesarias señaladas por Marx, entre ellas, la madurez del desarrollo capitalista y la revolución a escala mundial, pero pensaba que el poder conquistado podía y debía ser la balanza decisiva para crear esas condiciones en la atrasada Rusia. Y comprendía también—con Trotsky—que, reducida a un solo país, la histórica empresa de construir el socialismo no dejaba de ser limitada, incierta y vulnerable. De ahí que hiciera depender su destino de la revolución mundial, o al menos en los países capitalistas más desarrollados. Parecía, pues, como si la historia estuviera jugando con dos barajas: la de la imposibilidad de construir el socialismo en las condiciones rusas y la de la posibilidad de su construcción desde el nuevo poder y con la revolución mundial. Lo primero conduciría a la pesadilla del *Gulag* y lo segundo pronto se disiparía como un sueño.

La conservación del poder y la supervivencia misma de la revolución, en las durísimas condiciones de inmadurez económica, intervención militar y devastadora guerra civil, se convierten en objetivos prioritarios. Y, en lugar del socialismo, vagamente diseñado por Marx y revalidado por Lenin en vísperas de las jornadas revolucionarias de Octubre, lo que aparece primero, como dura respuesta a una dura realidad, es el "comunismo de guerra". Y, con él, el reforzamiento del poder estatal, la estatalización en todos los campos de la vida social, el aumento de las medidas coercitivas y el consiguiente abandono de la participación de los trabajadores en la gestión económica, política y social. Todo ello provoca el descontento social que, al adoptar formas tan explosivas como el levantamiento de Kronstandt, obliga a buscar una nueva vía al socialismo: la Nueva Política Económica (NEP). Aunque esta vía representa una importante reforma económica (al admitir cierta libertad de comercio y la tolerancia de la pequeña industria y la economía campesina) no incide en el plano político. Por el contrario, se fortalece la burocracia—lo que suscita los fundados temores de Lenin en sus últimos escritos—y se eleva el papel del partido.

Al leve pluralismo económico no sigue el más leve pluralismo político. Las dudas que la NEP suscita acerca de su marcha—¿hacia el socialismo o hacia el capitalismo?—Stalin las disipa categóricamente al ponerle fin en 1929.

Desde este momento se inicia el proceso de construcción del sistema que se considerará terminado en 1936, al proclamarse constitucionalmente que el socialismo ya existe en la URSS. Su "construcción" ha tenido por ejes la industrialización acelerada y la colectivización forzosa del campo, ambas con un terrible costo humano. La coerción ejercida sobre millones de obreros y campesinos se extiende a toda la sociedad, dejando paso a una represión masiva o imperio generalizado del terror, del que no escapan los dirigentes revolucionarios de 1917 y centenares de miles de abnegados y fieles militantes comunistas. Pero el terror no es simplemente el fruto de una mente enferma, sino la práctica en que culmina—ciertamente en la forma bárbara que ni Lenin ni Trotsky podían imaginar—el intento de construir el socialismo desde el poder en condiciones históricas adversas, sin la participación consciente de las masas trabajadoras y sin la adhesión de la mayoría de la sociedad. La perspectiva internacional, a su vez, se invierte: si Lenin veía la Revolución rusa como prólogo de la revolución mundial, los intereses del proletariado en cada país quedan sujetos ahora incondicionalmente a los intereses soviéticos. La doctrina brejneviana de la "soberanía limitada", con la que se pretendió justificar más tarde las invasiones de Checoslovaquia y Afganistán, no era sino la expresión neoestaliniana de esa prioridad del interés soviético sobre el interés propio, nacional, de cualquier país, pueblo o partido.

IV

¿Cuáles son los rasgos fundamentales del sistema que, en el arco del tiempo, se extiende desde el fin de la NEP (1928) al comienzo de la *perestroika* (1985), que, a su vez, se vio forzada a abandonar la escena (en 1991)?

En el terreno económico: propiedad estatal sobre los medios de producción, aunque formal y jurídicamente se considera social; planificación total de la economía y, consecuentemente, exclusión—a todos los niveles—del mercado.

En el terreno político: Estado autoritario, separado de la sociedad y opuesto a ella, en el que el poder lo ejerce de hecho y de derecho el partido único, lo que excluye, por tanto, toda forma de democracia: representativa o autogestionaria.

En el terreno ideológico-cultural: transformación del marxismo en la ideología oficial del Estado como "marxismo-leninismo", y sujeción de toda vida ideológica y cultural a las directrices del depositario de su "verdad" y su interpretación—o sea, el partido—en cualquier esfera: el arte, la ciencia o la filosofía.

En las relaciones exteriores: dominación imperial del poder central sobre las naciones y nacionalidades de la URSS, así como expansionismo en sus relaciones con los países "hermanos", y "rusificación" en sus vínculos con el movimiento comunista mundial y fuerzas políticas de otros países.

Junto a estos rasgos estructurales negativos hay que reconocer los logros alcanzados en el desarrollo de las fuerzas productivas, que transformó al país atrasado de antes de la revolución en una potencia industrial, así como en la correspondiente política de pleno empleo. Hay que reconocer los logros alcanzados al permitir el acceso de las más amplias capas de la población a la enseñanza, a la cultura, a la salud y, en general, a la protección social. Pero no puede olvidarse que, a partir de los sesenta, la propia estructura del sistema—bajo la extenuante presión del capitalismo más agresivo—acabó por paralizar el crecimiento de las fuerzas productivas y anular las conquistas sociales alcanzadas.

Con sus luces y sombras—más de éstas que de aquéllas—, este sistema que se remitía a Marx y a Lenin, ¿qué tenía que ver con ellos? Y, asimismo, ¿qué debía a Trotsky que, desde 1923, se había opuesto a su artífice: Stalin? Veamos, en primer lugar, su relación con Marx en un solo punto: el que toca a las condiciones que hicieron posible su nacimiento y formación. Es cierto que Marx admitió, en su juventud, la posibilidad de la re-

volución proletaria en un país atrasado, como la Alemania de su tiempo. Y cierto es también que, al final de su vida, aceptó la tesis populista de que era posible transitar de la Rusia del *mir* ("comunidad rural") al comunismo, sin pasar necesariamente por la fase capitalista. Sin embargo, ambas perspectivas fueron arrinconadas por el propio Marx. La primera, al analizar las revoluciones frustradas de 1848 y descubrir—como causas de su fracaso—un insuficiente desarrollo del capitalismo. La segunda—la perspectiva populista de saltar en Rusia la fase capitalista—, la hacía depender de la revolución en Occidente. Así pues, tanto en un caso como en otro, Marx se atenía en definitiva a su esquema clásico.

La cuestión del tránsito al socialismo, por lo que toca al modo de emprenderlo, divide a los bolcheviques en los años veinte, cuando aún podían discutir entre sí. Pero hay otras respuestas que, con Marx, niegan la posibilidad de ese tránsito. Son las que ya habían dado Plejánov y Mártov antes de la revolución; la que reitera la socialdemocracia alemana con Kautsky, y la que, por razones distintas, da Rosa Luxemburgo al criticar las medidas antidemocráticas bolcheviques.

Ya vimos que a Lenin no se le escapa la inexistencia de las condiciones necesarias para construir el socialismo en Rusia, pero sin concluir, por ello, que sea imposible construirlo, ya que a juicio suyo esas condiciones pueden ser creadas desde el poder conquistado. Ciertamente, al final de su vida atisbará—ya muy tarde para él—las sombrías consecuencias del poder en manos de la burocracia. Asimismo, como Trotsky, Lenin no deja de inscribir el socialismo en la perspectiva utópica de la revolución mundial, subestimando, por un lado, la vitalidad del capitalismo "agonizante" y, por otro, confiando excesivamente en el potencial revolucionario de la clase obrera occidental. Ahora bien, lo decisivo en Lenin es su apuesta voluntarista por la creación de las condiciones inexistentes, tratando de torcer con ella el pulso de la historia. Y esto es lo que, después de su muerte, se buscará—a la bárbara manera estaliniana—con la industrialización acelerada y la colectivización forzosa. Con esta pretendida construcción del socialismo, que tiene como motor el Estado despótico y el

partido único, Marx tiene poco que ver, y menos aún con el sistema que resultó de ella.

V

Si fijamos ahora la atención en los rasgos fundamentales del sistema, que antes hemos señalado, y tomamos como referente el proyecto marxiano de nueva sociedad, no obstante su vague-dad, advertiremos fácilmente que ese sistema "realmente existente" es la negación misma de ese proyecto. Nunca ha habido, ciertamente, socialismo en la URSS ni en los países que, en cuatro continentes, se inspiraron en el modelo soviético. Y la explicación de ello no está en que, originalmente, este modelo fuera imperfecto, o en que—siendo adecuado—se aplicara torpe o perversamente, o en que las condiciones históricas obligaran a castrar su contenido emancipador o a desviarse de él. Finalmente, tampoco se trata de que los dirigentes, instalados en el poder, traicionaran a la revolución y en lugar de impulsarla hicieron que degenerara en una verdadera contrarrevolución.

Ninguna de estas explicaciones causales puede considerarse satisfactoria, porque nunca ha habido un modelo originario—perfecto o imperfecto—ni tampoco deformado o traicionado en su aplicación. En verdad, sólo ha habido un modelo: el que impuso la realidad cuando se apostó por construir el socialismo faltando las condiciones necesarias. Y ese modelo se aplicó adecuadamente; es decir, con un terrible costo humano, ya que sólo el terror podía garantizar semejante construcción y coronar ese inmenso despliegue de voluntarismo contra la realidad y la historia. No puede afirmarse por ello que Stalin, al dirigir la construcción de su "socialismo de cuartel", siguiera un modelo marxiano—ni siquiera pervertido—ni tampoco que al construirlo en las condiciones marxianas inexistentes tuviera razón contra Marx. Su "socialismo" despótico era otra cosa que no respondía, en modo alguno, a la utopía marxiana de la nueva sociedad.

Tampoco su idea de la transición podía encajar en la que Marx había previsto para otras formaciones sociales en su *Crítica del Programa de Gotha.* Sí correspondía, en cambio—dejando a un lado, que ya es dejar, los numerosos crímenes de Stalin—, a la transición que Lenin y Trotsky impulsaron, ya que se asentaba en los mismos pilares: propiedad estatal absoluta, planificación total de la economía, Estado omnipotente, dictadura del proletariado (en rigor, del partido), régimen del partido único y predominio de los métodos represivos, con exclusión de toda participación democrática. Las innegables diferencias tácticas y estratégicas entre Lenin, Trotsky y Stalin no borran lo que tienen en común al basar la transición en los mismos pilares. Ciertamente, Lenin ve en el nuevo poder un Estado obrero con "excrecencias burocráticas" y Trotsky criticará—sobre todo desde el exilio—el carácter despótico que lo conducirá al terror generalizado. Pero ni uno ni otro ven—no podían ver—las relaciones entre Estado y sociedad o entre socialismo y democracia con los ojos de Marx.

VI

Así pues, al proclamarse en 1936 que la construcción del socialismo había llegado a su término, Stalin no tenía ninguna razón para remitirse a Marx, ya que lo construido era la negación misma de su proyecto emancipatorio. Sin embargo, no puede pasarse por alto cierta presencia de Lenin y Trotsky en el "socialismo estaliniano", aunque el terror en que se sustentaba no se daba en tiempos de Lenin y aunque Trotsky lo vivió y experimentó en carne propia. Cuando más tarde Brejnev sentencia que ese socialismo es "real", no se está, por tanto, ante una idea o un modelo previo, ni, por otra parte, ante una realidad que no tenga nada que ver con cierto modelo, a saber: el que ha surgido en el intento de construir el socialismo en las condiciones rusas y exportado o impuesto a otros países del Este. Es el modelo con el que—en un caso y otro—se pretendió forzar la mano de la historia. Y lo que resultó se ajustaba adecuadamente a ese modelo que era la antítesis del proyecto emancipatorio de Marx.

Sin embargo, podría afirmarse con ello que se ha confirmado negativamente a Marx, pues no ha habido socialismo donde se ha pretendido construir sin las condiciones necesarias. Pero también cabría afirmar que la historia ha confirmado la tesis marxiana de que el capitalismo puede ser destruido, aunque con las consecuencias que conocemos cuando se trata de un país en el que falta la madurez necesaria para remplazarlo por un sistema socialista. Y podría reconocerse asimismo que la historia ha justificado las prevenciones de Marx y Engels ante la posibilidad de un "socialismo de Estado", cuando la propiedad se vuelve irrestrictamente estatal, se fusionan el poder económico y político, y se disocian socialismo y democracia.

VII

Ahora bien, la ausencia de Marx se torna presencia de Lenin y Trotsky en el "socialismo real" en cuanto que éste realiza la posibilidad que se daba ya en el pensamiento y la acción de uno y otro. Y esa posibilidad existe a partir de ciertos elementos que enumeraremos a continuación. Dos de ellos *(1* y *2)* son anteriores a la Revolución de 1917, en tanto que los otros dos *(3* y *4)* son respuestas del voluntarismo de ambos a la necesidad que asumen de construir el socialismo en las condiciones rusas y en un contexto exterior hostil. Dichos elementos son: *1)* la concepción de la "dictadura del proletariado" como "dictadura del partido"; *2)* la teoría del partido como vanguardia; *3)* la concepción del Estado todopoderoso, fundido con el partido único, y *4)* la exclusión de todo pluralismo político, lo que hace imposible—como advirtiera Rosa Luxemburgo—no sólo la democracia representativa sino toda forma de democracia.

Con estos elementos, la posibilidad se convierte en la realidad de: *1)* la dictadura del partido en el sentido habitual de "régimen no sujeto a ninguna ley" (Lenin), lo que habrá de culminar, como había augurado el joven Trotsky, en la dictadura de un solo hombre: Stalin; *2)* el partido monolítico que piensa y actúa en nombre de la clase obrera y por toda la so-

ciedad, y *3)* la sociedad cerrada sin fisuras ni disidencia, ya que éstas se convierten en delitos contra el Estado, e incluso en traición.

En definitiva, lo que se construyó como "socialismo real" fue un sistema—ni capitalista ni socialista—que, tras los avances logrados en otras décadas, acabó por estancarse económica, científica y tecnológicamente y por entrar en un proceso de descomposición social y degradación moral. Por su inmovilismo, este sistema no retrocedía al capitalismo ni avanzaba hacia el socialismo. A mediados de la década de los ochenta, el sistema seguía siendo represivo, aunque suavizado el terror de los tiempos de Stalin; la alarmante baja de la productividad demostraba la ineficiencia a que conduce una economía burocráticamente planificada; y la degradación de los valores morales y sociales era patente. Y a estos fenómenos tan negativos había que agregar que los logros de otros tiempos en el terreno social—educación, salud, vivienda, empleo garantizado, etcétera—resultaban cada vez más retóricos o limitados, e incluso anulados, en la práctica.

VIII

La *perestroika* surge en 1985 para salir al paso de la ineficiencia económica y degradación social a que había conducido el sistema del "socialismo real". De ahí la profunda reforma de Gorbachov, que afecta a todos los niveles de la sociedad: económico (limitación de la planificación estatal), político (democratización del partido y de toda la vida social) e ideológico (transparencia de la información y libertad de expresión y creación). Sin embargo, aunque se quebrantan los pilares del sistema y se mantiene el objetivo de transitar a un socialismo que nunca había existido, subsiste el predominio de la propiedad estatal, el partido como fuerza política dirigente y el Estado centralizado que ha permanecido sordo a las aspiraciones étnicas y nacionales. Ahora bien, en tanto que revolución democrática y antiburocrática, la *perestroika* se halla sujeta desde el primer momento a los embates de tres tendencias, impulsadas por distintas fuerzas sociales, sin que ninguna de ellas logre imponerse sobre las otras.

Son las tendencias: *1)* a mantener el *statu quo* anterior, aceptando todos los cambios de forma para que nada sustancial cambie; *2)* a transitar a un verdadero socialismo, democratizando profundamente la vida económica, política y social, y *3)* a pasar a una sociedad *poscomunista*, cuya democracia y libertad se asentarían en la generalización de la propiedad privada —incluso sobre los medios de producción—y la economía de mercado.

Al reformar el sistema, la *perestroika* rompía con el inmovilismo y abría, justamente por su carácter democrático y antiburocrático, la posibilidad de transitar, en nuevas condiciones, hacia el socialismo. Pero abría también otras dos posibilidades: *a)* la de volver a un régimen autoritario que sería una nueva versión del sistema que se pretendía desmantelar (semejante involución es la que buscaba la vieja *nomenklatura* con el golpe de Estado de agosto de 1991, que fue rechazado categóricamente por una sociedad que no quería perder, no obstante sus fallas económicas, los frutos de la democratización llevada a cabo por la *perestroika)*, y *b)* la de encaminarse hacia una economía del mercado generalizado que, en las condiciones ruinosas del país y dado el terrible costo social que impondría a la población, sólo podía asemejarse a un capitalismo salvaje.

De las tres tendencias mencionadas, la que contó con menos apoyo social y resultó, por tanto, más débil fue la orientada hacia el socialismo, ya que el repudio de casi toda la sociedad del sistema supuestamente socialista alcanzaba a la idea misma del socialismo. Gorbachov trató de mantener el equilibrio entre las distintas tendencias, aunque sus errores, vacilaciones y concesiones animaban a las fuerzas que impulsaban tanto el retorno a un nuevo autoritarismo como la marcha hacia un capitalismo salvaje. Pero lo que Gorbachov no quiso—o no pudo—decidir, lo decidió finalmente el golpe de agosto de 1991. Su fracaso liquidó la alternativa reaccionaria de la *nomenklatura*, pero arrojó también de la escena toda perspectiva socialista. Con la disolución del PCUS y la desintegración de la URSS llegaba a su término el derrumbe del "socialismo real", arrastrando con él—al menos en un futuro imprevisible—la alternativa socialista. Esto significaba, asimismo, el fin de la *perestroika.* Naufragaba, pues, el tercero—y más radical—de los intentos históricos de reformar el "socialismo

real" sin destruir sus fundamentos. Los otros dos habían sido la desestalinización emprendida por Jruschov en los años cincuenta y abruptamente cortada por la *nomenklatura*, y el "socialismo de rostro humano" de la primavera de Praga, aplastado en 1968 por las tropas del Pacto de Varsovia.

Lo que demuestran estas tres experiencias históricas, particularmente la de la *perestroika* y su proyección en los países del Este europeo, no es sólo la imposibilidad de que el "socialismo real" se reforme a sí mismo, sino también de que, a partir de su reforma o derrumbe, se hace imposible el avance hacia una verdadera sociedad socialista. Descartada por ahora en Rusia la perspectiva de un nuevo autoritarismo, lo que encontramos desplegado, a corto y mediano plazo, es el horizonte sombrío de un capitalismo salvaje o incluso mafioso.

IX

¿Qué queda, pues, a la izquierda en nuestros días, particularmente a la que ya conocía, fuera de los países del Este, las "bondades" del capitalismo y que ahora conoce también las consecuencias tanto del fracaso de trascenderlo con una alternativa falsamente socialista como la inoperancia de los intentos social-demócratas de reformarlo desde dentro? Ciertamente, el derrumbe del "socialismo real" tiene consecuencias devastadoras, y, en primer lugar, para la izquierda que, durante largos años, se solidarizó incondicionalmente con ese experimento social, por lo cual—al renunciar a su crítica—se hizo corresponsable de sus desaciertos, ineficiencias e injusticias. Pero a esas consecuencias no escapan tampoco los partidos o corrientes socialistas y socialdemócratas nunca asociadas a él o que, como el trotskismo, se deslindaron de Stalin desde que usurpó el poder. Se comprende, por ello, que la izquierda sufra hoy una verdadera crisis de identidad y, en particular, la que por una u otra vía—reformista o revolucionaria—pretendía realizar un proyecto socialista. Esto da sentido a la pregunta que impone el ajuste de cuentas con el pasado: ¿qué significa hoy estar a la izquierda?

El criterio sigue siendo ciertos valores universales—libertad, igualdad, democracia, solidaridad, derechos humanos—cuya negación, proclamación retórica o angostamiento han sido siempre propios de la práctica política de la derecha. Pero estos valores tienen que ser asumidos por la izquierda, en cada situación real, con un contenido concreto, efectivo. Justamente porque estos valores han sido negados por el sistema que se presentaba como socialista, la izquierda tiene que deslindarse de él, en la medida en que por su concepción del mundo, estrategia, modelo de sociedad y formas organizativas ha contribuido a justificarlo y mantenerlo. Pero no por ello la izquierda puede suavizar, y, menos aún renunciar, a la crítica del capitalismo existente que, por su propia naturaleza, como sistema de explotación y dominación, niega, ahueca o restringe esos valores en las relaciones entre los individuos y los pueblos. No se puede estar hoy a la izquierda sin romper con todo lo que ha significado el "socialismo real", pero tampoco si de su derrumbe se saca la falsa conclusión de que el capitalismo no sólo es invencible sino civilizable como sistema de explotación y dominación. Ahora bien, el que el capitalismo haya hecho frente, victoriosamente, al reto que significaba para él la existencia misma del "socialismo real", de que haya logrado recomponer su sistema productivo y de que, con su ofensiva neoliberal, esté liquidando la política de bienestar social en su propio seno, aunque ensombrece la perspectiva del socialismo en el futuro, no hace a éste menos necesario y deseable. La existencia misma del sistema capitalista, con su cortejo de miserias, desigualdades e injusticias, constituye la razón de ser, la necesidad de un socialismo en el que el hombre sea realmente un fin—como postulaba Kant—y no un simple medio, objeto o mercancía.

Estar a la izquierda, hoy día, es optar por un modelo de desarrollo que responda a los intereses y necesidades de la mayoría de la sociedad, y no sólo a los estrechos y egoístas de una minoría, o a los ajenos—no menos estrechos y egoístas—de las transnacionales. Es al mismo tiempo pugnar por un desarrollo que no mine la base natural de la vida humana y que, por tanto, haga suyas las reivindicaciones ecológicas. Es también enfrentarse enérgicamente a toda forma de discriminación de sexo, etnia o

edad. Y, por consiguiente, es asumir las reivindicaciones de la mujer más allá de su igualdad formal con el hombre, dándoles un contenido concreto en la vida económica, política y social. Y, a su vez, es combatir la más mínima manifestación del racismo, que deshonra al individuo, grupo social o poder que lo tolera o promueve.

Estar a la izquierda es oponerse a las relaciones de desigualdad y dependencia entre las naciones y es, por tanto, repudiar toda hegemonía mundial de una potencia o un bloque de países. Es asumir, asimismo, las legítimas reivindicaciones del llamado Tercer Mundo frente al neocolonialismo o la marginación. Aunque hoy parezca un tanto *demodé* o de mal gusto hablar de imperialismo en ciertos medios, éste existe, con la particularidad de que en América Latina, por ejemplo, la sumisión de la periferia al centro imperial se ha hecho más pronunciada. Y para algunos países, más hundidos económicamente, la perspectiva es la de la "marginalidad" que acabará por situarlos no ya "fuera de la historia" (Hegel) sino fuera de la vida misma.

Sólo en un verdadero socialismo las reivindicaciones de libertad, igualdad, justicia y democracia encontrarán el terreno apropiado para pasar de los buenos deseos a su encarnación efectiva. Pero la izquierda no puede cruzarse de brazos en espera del "gran día" en que advengan esos valores. En cada instante y en cada centímetro de terreno ha de hacer frente a la negación, o angostamiento de ellos, pues ésta será, en definitiva, la mejor vía para llegar a la sociedad más justa, más libre y más igualitaria que llamamos socialismo. En suma, después del derrumbe, y no obstante las condiciones desfavorables que para el verdadero socialismo se han creado con él, hay suficientes señas para que la izquierda reconozca su identidad. Pero esta izquierda que no está dispuesta a renunciar al socialismo en el futuro, por utópico o lejano que nos parezca hoy, tiene que hacer una política nueva: una política que no confunda los fines y los medios, ni los separe tampoco radicalmente; una política que no se deje seducir por los resultados inmediatos, ni pierda nunca de vista los fines y valores que le dan sentido. En suma, una política impregnada de un profundo contenido moral. Pero de una moral que, expresándonos en térmi-

nos de Weber, no se aferre a los principios aunque “se hunda el mundo”, desentendiéndose de los medios, condiciones y consecuencias de su realización, ni tampoco que mire sólo sus consecuencias o resultados, sin reparar en sus fines o principios.

Tal es la lección política y moral que la izquierda, que no arría la bandera socialista, podría sacar del derrumbe del “socialismo real”.

1993

¿VALE LA PENA EL SOCIALISMO?

UNA PREGUNTA QUE DESAZONA a quienes han entregado muchos de sus esfuerzos, sus mejores energías físicas y espirituales—y en ocasiones con enormes sacrificios—es lisa y llanamente ésta: ¿vale la pena hoy el objetivo, la meta, el ideal o la utopía—los nombres no importan—del socialismo, a los que se encaminaban esos esfuerzos, energías y sacrificios? ¿Vale la pena, asimismo, proponer esa alternativa hoy a quienes no conocieron ni vivieron esa experiencia de lucha, a las generaciones que, sin haberlas sufrido, siguen sufriendo los males del capitalismo, exacerbados en su fase neoliberal? ¿Ha valido la pena la alternativa social a la que se asocia—con razón o sin ella—el fracaso de la experiencia histórica que tantos sacrificios y sufrimientos costó?

La inmensa mayoría de los que aportaron esa dolorosa cuota lo hicieron convencidos de que esa meta constituía un nuevo tipo de relaciones humanas, libres de la dominación y la explotación del hombre por el hombre; una sociedad o alternativa real a un sistema que, por esencia, convierte a los hombres en simples medios o mercancías, un sistema que al someter todas las formas de producción—incluso las más espirituales—a la férrea ley de la obtención de beneficios, exige—para cumplirla—la explotación del trabajo, la competencia desenfrenada, la transformación del hombre en lobo para el hombre, la dominación de unos países por otros.

Ciertamente, esos males eran y son inherentes a la naturaleza misma, estructural, del capitalismo, pues sólo así puede mantenerse su ley fundamental de la acumulación de beneficios. La necesidad de desarraigar esos males era, y es, la razón de ser del socialismo, la misma razón de que, desde hace siglo y medio, tantos hombres hayan soñado con esa utopía y dado por ella lo mejor de su vida sin reparar en sacrificios.

Ahora bien, si descartamos la breve—históricamente fugaz—experiencia de la Comuna de París de 1871, disuelta en un mar de sangre, la historia no conoce más alternativa real o desafío al capitalismo que la que se generó con la toma del poder por los bolcheviques rusos en 1917. Pues bien, la pregunta anterior, sobre si tiene sentido o valor—o sea, si vale la pena—seguir aspirando a alcanzar el objetivo socialista, por incierto o lejano que hoy pueda parecer y, en consecuencia, si tiene sentido realizar y sumar los esfuerzos, energías y sacrificios necesarios para establecerlo, sólo puede tener una respuesta afirmativa. Y ésta se funda en que la razón de ser del socialismo, o sea, el capitalismo, está ahí, y con un peso aún mayor en la balanza de los sufrimientos de los hombres y de los pueblos.

Pero nuestra pregunta tiene otra cara pues no sólo ha de atender a la razón de ser del objetivo socialista, que es—como decíamos—la existencia del propio capitalismo, sino también a la posibilidad de realizar ese objetivo y su realización misma. Por ello, la pregunta tiene que formularse también así: ¿tiene sentido el socialismo a la vista del destino final de la experiencia histórica que arranca de la Revolución rusa de octubre de 1917, experiencia que surge, se desarrolla y consolida como una alternativa al capitalismo en nombre del socialismo? Se trata de la alternativa que conocemos con la expresión que le dieron sus propios dirigentes e ideólogos: "socialismo real".

Partidarios y adversarios de ayer no pueden dejar de reconocer hoy que el intento de construir esa nueva sociedad como una alternativa al capitalismo, después de haber destruido las bases económicas del sistema —propiedad privada sobre los medios de producción y generalización ilimitada del mercado—, ha llegado a su fin. Y, además, contra todas las previsiones, en forma inesperada, imprevista.

Dejemos a un lado en este momento el problema importantísimo de cuáles fueron los factores objetivos y subjetivos que hicieron posible el surgimiento y desarrollo de esa sociedad con los rasgos atípicos que presentó, así como las causas que determinaron su sorprendente derrumbe. Subrayemos, sin embargo, que se trataba de un sistema que se presentaba

a sí mismo como la realización de la idea, proyecto o utopía socialista de Marx y Engels. Incluso en sus últimos años, este "socialismo realmente existente" lo hacían pasar sus dirigentes, para distinguirlo de otras "sociedades socialistas inferiores", como el "socialismo desarrollado" que se planteaba ya la construcción de las bases económicas de la sociedad superior, comunista. Y como tal fue aceptado, en general, en su inmensa mayoría, por la izquierda revolucionaria y, sobre todo, por el movimiento comunista mundial, que convirtió en piedra de toque de la calidad comunista la defensa incondicional de la "patria del socialismo", la Unión Soviética.

Los efectos del derrumbe de la alternativa en que en realidad se transformó el proyecto originario de emancipación de Marx, asumido con la Revolución de Octubre por Lenin y los bolcheviques, son innegables ya que están a la vista de todos. Subrayemos, sin agotarlos, los siguientes:

1) Descrédito del socialismo como idea, proyecto o utopía, ya que la experiencia histórica ha invalidado al "socialismo real".

2) Inexistencia en la actualidad de una alternativa efectiva al capitalismo y, por tanto, de barreras estructurales o límites a su expansión económica y hegemonía política. O dicho en otros términos más actuales: irresistible globalización económica y política ante la que caen mercados y soberanías nacionales.

3) Reforzamiento de la explotación de los trabajadores y agravación de sus condiciones de vida (desempleo creciente y tendencia a transformarse en estructural, recorte de sus prestaciones sociales, etcétera) y extensión de las relaciones de dependencia y dominación, por la vía financiera, entre los países ricos y los países pobres, lo que se expresa, a su vez, en el desplazamiento de la bipolaridad por la unipolaridad encarnada por la mayor potencia capitalista, de la que se vuelve instrumento la propia Organización de las Naciones Unidas.

4) Vacío ideológico en el cielo de las utopías o esperanzas, que es ocupado por las viejas ideologías que parecían estar sepultadas: el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y excluyente y los fundamentalismos étnicos y raciales de diverso tipo.

Y, finalmente, *5)* desconcierto y desencanto de la izquierda, tanto mayor cuanto más dogmática y acríticamente se había comportado. Ciertamente, algunos signos alentadores comienzan a dibujarse en este oscuro panorama con algunos triunfos electorales de la izquierda moderada en Europa, y con las repercusiones de los movimientos sociales radicales de América Latina, como el zapatista en México y el de los Sin Tierra en Brasil.

Cuando se habla de los efectos sociales e ideológicos del derrumbe del "socialismo real" se trata de hechos, de una realidad indeseable a la que hay que enfrentar. Y, a su vez, de hechos imprevisibles, ciertamente, pero no casuales. Y, naturalmente, si hay que encararlos, la izquierda tiene que empuñar las armas de la crítica y la autocrítica durante tanto tiempo oxidadas.

No vamos a fijar ahora nuestra atención en todos los efectos del derrumbe antes apuntados. Nos detendremos en el primero: el descrédito de la idea del socialismo. No se trata de una simple cuestión teórica o académica sino práctica y vital, porque del rescate de esta idea depende en gran parte un logro esencial: la superación del desconcierto y la pasividad de la izquierda, pues sólo manteniendo viva la idea, el proyecto que durante más de un siglo ha constituido para millones de hombres la razón misma de su existencia, se puede plantear la necesidad y posibilidad de su realización.

Al descrédito del socialismo y a su consecuente renuncia en la práctica política se llega por vías distintas. Veamos brevemente tres de ellas:

1) Al identificarse lo ideal con lo real, o sea, el proyecto con sus resultados. Lo que cuenta entonces no es el punto de partida sino el de llegada. Ahora bien, esta realidad a la que se llega, cualesquiera que sean las intenciones emancipatorias originarias que estaban en su punto de partida, no es—de acuerdo con la posición que hemos venido sosteniendo ya antes de que se produjera el derrumbe—una sociedad socialista, si por socialismo entendemos una sociedad o sistema social en el que los hombres, liberados de la dominación y explotación capitalistas dominan sus condiciones de existencia y establecen relaciones mutuas bajo principios

de libertad, igualdad y justicia social. Ciertamente, esa sociedad requiere como premisa necesaria—premisa que cumplió la Revolución de Octubre, y en ello reside un significado histórico-universal que no puede ignorarse —la abolición de las relaciones sociales capitalistas con sus dos pilares: la propiedad privada sobre los medios de producción y el poder omnímodo y absoluto del mercado. Condición necesaria, hay que subrayarlo, ya que hoy se tiende a borrarla, pero—como demuestra la experiencia histórica en cierto modo atisbada por Marx y Engels—insuficiente.

Ahora bien, importa el resultado, aunque esto es lo único que importa hoy a los detractores de la idea del socialismo. Pero importa también—al menos a los que pretendemos mantener viva esa idea—tratar de explicar por qué el proyecto socialista se disoció de la realidad al tratar de realizarse. Sólo así la idea puede rescatarse sobreviviendo a la encarnación histórico-concreta que acabó por contraponerse a ella. Para esto, hay que empezar por reconocer que el "socialismo real" se desarrolló en determinadas condiciones históricas y que éstas eran adversas, o más bien que ese desarrollo tuvo lugar en ausencia de las condiciones que Marx consideraba necesarias. Esta ausencia, en definitiva, impidió construir una sociedad propiamente socialista. Pero a esas condiciones adversas—o inexistentes—habría que agregar el reto poderoso que, durante toda su existencia, representó la agresión—en sus más diversas formas—del capitalismo.

Pero, ciertamente, el resultado del proyecto originario, o sociedad construida en esas condiciones históricas, no fue una sociedad socialista (tampoco capitalista, es cierto), sino una nueva forma—estatista, burocratizada—de dominación y explotación, opuesta a la naturaleza emancipatoria, justa y libertaria del socialismo. Sin embargo, millones y millones de hombres creyeron sinceramente que eso que construían era socialismo y muchos no sólo sacrificaron su libertad, sino incluso su vida por defender—dentro y fuera de la ex Unión Soviética—la "patria del socialismo". Y ¿por qué lo creían y eran fieles—en muchos casos hasta ese grado—a sus creencias, o más bien a su fe, en ese "socialismo"? En primer lugar, porque el capitalismo—el sistema a vencer—lo combatía como tal

sin concesiones ni tregua alguna. Ciertamente, no lo combatía porque el "socialismo real" negara o degenerara el verdadero socialismo, sino porque—aunque no fuera tal—representaba para él un desafío, un reto a la expansión ilimitada propia del sistema capitalista. En segundo lugar, la fe en ese "socialismo" se sustentaba en las afirmaciones dogmáticas de los ideólogos y dirigentes soviéticos que llamaban socialista a la sociedad surgida de la Revolución de Octubre, seguidos acríticamente—como exige toda afirmación dogmática—por el movimiento comunista mundial, con excepción de algunos desprendimientos de él, sobre todo a partir de los años sesenta. El ocultamiento de la verdadera realidad y los logros alcanzados en ciertos periodos en diversos campos—sanidad, educación, condiciones de vida, y en la guerra contra el nazismo—contribuyeron a afirmar y afianzar cada vez más—en la medida en que se asfixiaba la conciencia crítica dentro del partido y de la sociedad—la aceptación de esa identificación del socialismo con el "socialismo real".

Ahora bien, esos millones y millones de hombres que durante toda su vida vivieron en los países del Este europeo esa experiencia, esa realidad, como socialismo, hoy ni siquiera se permiten pronunciar su nombre. Dentro de esas sociedades, el terror generalizado que había disuelto toda crítica y uniformado el pensamiento, había hecho imposible que se pudiera plantear siquiera el problema de la naturaleza verdadera del sistema soviético y de las sociedades que lo calcaban en otros países y, por tanto, que se planteara la necesidad de una verdadera alternativa socialista. Menos aún podía plantearse la necesidad de organizarse y actuar—como marxistas y socialistas—en favor de esa alternativa. A su vez, la inexistencia de esa conciencia, organización y acción determinaron que las posibilidades que se abrieron desde 1985 con la *perestroika* no se realizaran en dirección a un verdadero socialismo y que, por el contrario, se tradujeran en la restauración de un capitalismo salvaje, o más bien, mafioso, en la ex Unión Soviética.

Fuera de los países del Este europeo, la izquierda socialista revolucionaria nunca se deslindó de ese modelo, aunque no faltaron las voces de marxistas críticos, como las de Rosa Luxemburgo en los albores mismos

de la Revolución de Octubre, las de la "oposición obrera", Panneokoek y Korsh y el trotskismo más tarde, aunque no tuvieron la influencia necesaria para cambiar el curso estalinista de la Tercera Internacional.

Las críticas se acentuaron y ampliaron en los años sesenta y setenta a raíz sobre todo de la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia. E incluso se dieron en algunos partidos comunistas como el italiano y el español, en Europa, y el mexicano, en América Latina, aunque sin cuestionar todavía la supuesta naturaleza socialista de las sociedades del "socialismo real". Pero, hoy más que nunca, cuando la identificación antes señalada proviene de los adversarios del verdadero socialismo, se vuelve imperiosa la necesidad de salir al paso de esa identificación para rescatar de la niebla ideológica, tendida por esos adversarios, la necesidad y validez del proyecto socialista. Pero esto, siendo absolutamente necesario, no basta, pues la idea del socialismo se degrada también—aun reconociéndose que lo construido en su nombre no era socialismo—cuando se plantea que este resultado era inevitable. Se declara, con este motivo, que el proyecto socialista originario de Marx estaba condenado de antemano por su propia naturaleza—a saber: por su concepción de la historia, del sujeto revolucionario y de la dictadura del proletariado—a desembocar inexorablemente en el resultado que tuvo.

En verdad, no se puede dejar de reconocer la necesidad de reexaminar el pensamiento de Marx en estos como en otros puntos para poner el reloj marxiano en la hora que marca la realidad al finalizar el siglo XX. Con mayor razón aún, no se puede ignorar que la interpretación leninista del pensamiento de Marx, con su teoría de la importación de la conciencia socialista de clase, del partido como encarnación de ella y depositario del sentido de la historia, así como su visión antidemocrática de la dictadura del proletariado y del papel omnipotente del Estado, crearon posibilidades que se realizaron efectivamente con el "socialismo real". Pero de esto no se puede deducir que a una idea o a una posibilidad corresponda forzosamente, inevitablemente, cierta realidad y sólo una. No se puede deducir así la realidad de una idea sin caer—como cayó Hegel—en el más absoluto idealismo.

Que la negatividad de la realidad soviética estaba ya inscrita en el proyecto de Marx es una tesis inadmisible por dos razones fundamentales. Primera: la invocada negatividad del proyecto marxiano es pura fantasía, pues ¿quién podría poner en duda su carácter liberador, emancipatorio? Segunda: ninguna idea puede realizarse como pura idea, es decir, sin las mediaciones y condiciones necesarias, lo que forzosamente se traduce—en un sentido u otro—en una realización que no es un simple calco o duplicación de la idea.

Ahora bien, la idea de socialismo se degrada también cuando—aceptándose su carácter emancipatorio, liberador—se la condena inexorable, fatalmente, a su fracaso o a su desnaturalización. Y a ello se llega por dos vías falsas: *1)* al proclamar que su impulso solidario contradice una supuesta "naturaleza humana" egoísta, invariable a través del tiempo, y *2)* cuando se cree que lo ideal—concebido platónicamente—está condenado forzosamente a la imperfección o corrupción al poner el pie en lo real. Y como prueba de ello se arguye el fracaso o la negación del proyecto emancipatorio al bajar de su nube como ideal y tocar tierra como "socialismo real".

Ciertamente, como hemos señalado antes, siempre hay una distancia o distinción entre la idea que aspira a realizarse y su realización. Y, en verdad, el proyecto socialista de emancipación, o punto de partida, al pretender realizarse en unas condiciones históricas determinadas, es decir, al tocar tierra, dio como resultado esa sociedad atípica—ni capitalista ni socialista—que se ha dado en llamar "socialismo real". Pero lo que hay que comprender es por qué en esas condiciones históricas determinadas la realización del proyecto socialista originario se volvió imposible.

A mi modo de ver, hay que reconocer lo que Lenin reconoció sin rodeos: que después de la toma del poder por los bolcheviques en 1917 no se daban las condiciones para construir el socialismo, a saber: la necesaria base económica. Pero fue también Lenin quien dijo que, una vez conquistado el poder, se podían crear desde él las condiciones que no existían. Y aquí está la clave de la explicación de lo que sucedería después, pues una necesidad engendraba otra. La necesidad de construir el socia-

lismo en esas condiciones tenía que conducir a la necesidad de un Estado fuerte, a una planificación centralizada de la economía, a una desaparición de la débil sociedad civil, a la exclusión primero de la democracia representativa, con la disolución de la Asamblea Constituyente, y más tarde a la liquidación de la nueva forma de democracia que significaban los soviets y, finalmente, a la exclusión de toda forma de democracia. En suma, conducía a la omnipotencia del Estado y del partido único y a la supeditación de toda la vida económica, social y cultural al dominio incompartido de la nueva clase: la burocracia estatal y del partido. A estos males hay que agregar el terror generalizado bajo el estalinismo, que acabó con todo disenso y toda crítica. Todo ello condujo finalmente al estancamiento y la sucesiva descomposición del sistema y, por último, al no poder resistir al desafío económico, tecnológico y militar del capitalismo, a su derrumbe.

Pero el fracaso de esta experiencia histórica originariamente emancipadora que, por un conjunto de factores objetivos y subjetivos se transformó en su opuesto, no puede significar en modo alguno que, en otras condiciones históricas y con otros factores objetivos y subjetivos, el proyecto socialista haya de conducir inexorablemente a los mismos resultados. Afirmar esto supondría aferrarse a una concepción determinista y fatalista de la historia. De este modo, a la falsa concepción del carácter inevitable del socialismo sucedería ahora la concepción, no menos falsa, del fracaso inevitable, fatal, de todo intento de sustituir el capitalismo por el socialismo. Esta concepción se hermana, a su vez, con la vocinglería burguesa del "fin de la historia" ante la imaginaria eternidad del capitalismo liberal. Ciertamente, el destino inexorable que, con base en esa ideología, se atribuye a la alternativa socialista, cumple la función de desmovilizar las conciencias y paralizar la organización y la acción necesarias, pues ¿qué sentido tendría—políticamente—pugnar por una alternativa que se halla condenada al fracaso? E, incluso moralmente, ¿qué sentido tendría exhortar a luchar contra las injusticias del capitalismo si con ello sólo se lograra elevar la cuota de dolores y sufrimientos?

Estamos, pues, ante la cuestión medular que hemos planteado desde el principio: ¿vale la pena reivindicar el socialismo como sociedad libre, justa e igualitaria y luchar por él? No valdría la pena si lo posible se redujera a lo real; o sea, si todo socialismo posible se identificara con el "socialismo real", como pretenden los ideólogos triunfalistas de la "eternidad" capitalista, con lo cual no quedaría otra alternativa que la del capitalismo, más o menos maquillado o liberado de su salvajismo.

En verdad, tampoco valdría la pena si se pensara—como lo ha pensado cierto marxismo o seudomarxismo—lo opuesto: lo inevitable no es el capitalismo sino el socialismo. Ciertamente, el derrumbe de lo que era originariamente un proyecto socialista demuestra que el socialismo no es inevitable. Pero, a este respecto, hay que señalar que a Marx y Engels no se les escapó que, sin en el futuro no se daba la alternativa del socialismo, se daría otra: la barbarie. Tal es el sentido de su dilema "socialismo o barbarie", con el que se pone de manifiesto el destino incierto e imprevisible del socialismo.

Tampoco puede garantizarse científicamente su llegada, inscrita al parecer en ciertas leyes históricas inexorables que tocaría a la ciencia de la historia conocer. La realización del socialismo como alternativa necesaria no puede estar garantizada científicamente. De ahí la falacia del llamado "socialismo científico". Aunque la ciencia de la sociedad, de la realidad por transformar, es indispensable para transformarla, no puede garantizar la inevitabilidad de esa transformación. Ciertamente, los errores teóricos se pagan prácticamente y, a veces, con un enorme costo humano, y de ahí la importancia del conocimiento para la acción. Si el marxismo fue certero al descubrir que el capitalismo, por su propia naturaleza, tiende a la expansión constante, fue un grave error considerar que ya en el siglo XIX había alcanzado un límite infranqueable (Marx), o que ya en los albores del siglo XX era un capitalismo "agonizante" (Lenin).

Por otro lado, en relación con la lucha que ha de librarse por el socialismo, subrayemos que hay que librarla justamente porque éste no es inevitable. Nadie se incorporaría a esa lucha si la meta que se persigue estuviera garantizada científicamente, sino porque dicha meta, ideal o utopía

es un valor o un conjunto de valores (libertad, igualdad, justicia, fraternidad) que deben regir las relaciones entre los individuos y entre los pueblos. Lo que entraña, a su vez, el rechazo de los principios que rigen en la sociedad capitalista: desigualdad, explotación, injusticia, insolidaridad, egoísmo, etcétera. Vale la pena luchar por el socialismo, porque lo consideramos valioso y deseable.

Así pues, el concepto de socialismo entraña no sólo la conciencia de su necesidad y posibilidad sino su deseabilidad, ya que comprende valores por los que se considera digno luchar. Y, sin embargo, esto no basta. Los sacrificios y esfuerzos que exige el contribuir a esta meta valiosa no sólo se justifican por su naturaleza axiológica, por la superioridad de sus valores sobre los de un sistema por esencia opresor y explotador, sino también por la convicción de que esa meta puede ser alcanzada si se recurre a la organización y la acción conscientes cuando se dan las condiciones necesarias para ello.

Como decíamos anteriormente, no valdrían la pena esos sacrificios y esos esfuerzos si estuvieran destinados—independientemente de sus intenciones y aspiraciones emancipatorias—a fracasar inevitablemente, como advierten engañosamente los que se arropan con una concepción determinista o fatalista de la historia, o con una concepción abstracta, metafísica, de la naturaleza humana: aquella que identifica dicha naturaleza con la egoísta, competitiva, insolidaria del hombre burgués.

El socialismo es hoy más necesario que nunca porque el capitalismo, en su fase neoliberal, no hace más que agravar los males que los pueblos padecen por las exigencias estructurales del sistema. Cierto es que la alternativa social del "socialismo real" no resolvió esos problemas pero, como demuestra claramente la experiencia de estos últimos años, después de su derrumbe en esos países, no los resolverá en modo alguno el retorno al capitalismo, y menos aún en sus fases—no tan distanciadas entre sí—salvaje y neoliberal. La humanidad necesita, además, al socialismo para no desaparecer bajo otra alternativa: la barbarie, pero ahora en la forma extrema, absoluta, de la barbarie ecológica o nuclear.

Ciertamente, no ha valido la pena la experiencia histórica del “socialismo real” porque, en definitiva, en ella no se han dado los valores socialistas. Pero, puesto que la historia no está predestinada, ya que la hacen los hombres, y puesto que ninguna fase de ella ni, por supuesto, la capitalista, puede considerarse eterna, sin fin, la perspectiva de un socialismo necesario, deseable y posible, aunque incierta y no inmediata, sigue abierta para la izquierda que siempre ha luchado por la igualdad y la justicia.

Es una perspectiva, sin embargo, no sólo para el futuro, para el “gran día” en que habrá de realizarse la utopía socialista, sino que ha de abrirse paso desde el presente en la medida en que se luche por la democracia efectiva, por ampliar las libertades reales y conquistar espacios de igualdad y justicia social; en la medida en que se defiendan los derechos humanos, la soberanía nacional y las relaciones armónicas del hombre con la naturaleza.

Sin renunciar a la reivindicación de sus sacrificios y logros del pasado, la izquierda debe asumir este pasado críticamente, sacando de él las lecciones que sean necesarias. Debe desechar por ello el subjetivismo y el practicismo y comprender que sólo sobre la base del conocimiento de la realidad puede trazarse, en política, la estrategia y la táctica adecuadas. Esta izquierda, al tomar conciencia de la necesidad del socialismo, responde a nuestra pregunta inicial que no sólo vale la pena el socialismo, sino también luchar por esta nueva sociedad.

1997

SEXTA PARTE
IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

LA IDEOLOGÍA DE LA "NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA" EN LAS CIENCIAS SOCIALES[*]

MEDIANTE EL REEXAMEN de las relaciones entre objetividad e ideología en el conocimiento social, nos proponemos salir al paso de una doctrina (la de la "neutralidad ideológica") que, no obstante los golpes recibidos, aún se obstina en mantenerse en pie.[1] Pretendemos asimismo demostrar que esa "neutralidad" no se apoya en sólidas razones sino en justificaciones ideológicas. Dadas las limitaciones de espacio, nuestras ideas se presentan en forma de tesis que, al mismo tiempo que condensan nuestro pensamiento, permiten fijar con más precisión el blanco de la disputa.

Tesis 1. *No existe ninguna barrera insalvable entre las ciencias naturales y sociales; la especificidad de las ciencias sociales no puede eludir las exigencias de la cientificidad.*

El fin de toda ciencia es conocer, y a él subordina cualquiera otra consideración. Pero, a la vez, como forma específica de la actividad humana, inserta en determinado contexto social, aun siendo un verdadero fin en sí, sirve a una finalidad externa que le impone ese contexto: contribuir principalmente al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes, a su transformación o destrucción cuando se trata de las ciencias sociales. Fin propio y finalidad externa de las ciencias se relacionan y condicionan mutuamente. El fin propio se persigue por una finalidad exterior y ésta se asegura cumpliendo el fin propio.

Es un hecho comúnmente reconocido que las ciencias sociales, por lo que toca al cumplimiento de su fin, se encuentran ahora en una situación de precariedad e inferioridad con respecto a las ciencias naturales. Diríamos que su grado de cientificidad es mucho más bajo, pero por otra parte, en cuanto que aspiran a ser ciencias, no pueden permanecer en ese es-

tado de precariedad y, menos aún, eludir los requisitos indispensables de la cientificidad.

Ahora bien, la superación de ese estado no es asunto meramente teórico. El atraso científico, en este campo, como en el de las ciencias naturales en el pasado, responde primordialmente a causas sociales: las fuerzas opuestas a una transformación radical de la sociedad son las mismas que se oponen a que el conocimiento contribuya a esa transformación. El objeto mismo de las ciencias sociales hace de ellas—aún más que en el caso de las ciencias naturales—un verdadero campo de batalla en el que se enfrentan las ideologías opuestas de la conservación y la transformación del orden social.

Sin embargo, aunque los intereses de clase y las ideologías entren en conflicto más abiertamente en las ciencias sociales que en las naturales, en virtud de la diferencia de su objeto, y de la finalidad exterior a que está sujeto su fin propio—el de toda ciencia—, ello no permite establecer una barrera insalvable entre ellas en cuanto ciencias. Tal barrera se establece cuando se renuncia, por ejemplo, a las características del método científico, probado ya en las ciencias naturales, y se echa mano, en nombre de la especificidad de su objeto (la realidad histórico-social) de métodos que excluyen sus características,[2] o también cuando en nombre de esa especificidad se proclama la imposibilidad de un conocimiento que no se disuelva en ideología.[3] Ahora bien, la especificidad de las ciencias sociales—la que hace de ellas un campo de batalla ideológico—, lejos de excluir, presupone la cientificidad. De otro modo no podrían ni siquiera llamarse ciencias.

Tesis 2. *Las ciencias sociales—como toda ciencia—se caracterizan por su objetividad.*

No nos referimos a la objetividad del científico, entendiendo por ella la voluntad de sustraerse a su subjetividad, considerada sobre todo en un sentido empírico, individual. Esta objetividad—o más bien actitud objetiva, imparcial—se revela como imposible y puede favorecer o no lo que entendemos propiamente por verdadera objetividad, pero no es la objeti-

vidad misma que para nosotros sólo se da fuera del sujeto, ya sea en el método que aplica o en los resultados (teorías) de su actividad.

La objetividad del método es, sin duda, requisito indispensable en toda actividad científica. No hay ciencia sin método objetivo y, por tanto, queda descalificada como tal la que prescinda de él tanto en el proceso de investigación como en el de exposición o verificación. Es lo que sucede, por ejemplo, con el método de la comprensión simpática o empatía, ya que no podemos determinar si es fiable el estado subjetivo que valida o verifica una teoría. Cuando se pretende captar la realidad social o histórica, los hechos sociales o humanos, por un desplazamiento a la experiencia directa, vivida del objeto, se cierra el paso a la ciencia social como conocimiento racional y objetivo. Los llamados métodos subjetivos (del tipo del *verstehen* o la empatía) nos dejan inermes ante el problema de determinar si estamos efectivamente ante lo verdadero, problema fundamentalmente objetivo.[4] El método objetivo es propio de toda ciencia y ha sido probado ya a lo largo de siglos en el conocimiento científico-natural. Esto no significa que el método en las ciencias sociales haya de ser un simple calco del de las ciencias naturales, ya que en éstas hay que captar objetos que nunca se nos dan en sí, sino dentro de un sistema del que formamos parte (nunca estamos ante cosas, sino ante relaciones sociales, humanas).[5] En tanto que ciencias sociales, la objetividad toma en ellas un sesgo específico, sin quedar abolida.

Pero el problema de la objetividad no se reduce a este aspecto metodológico. El conocimiento científico es método y sistema en unidad dialéctica: camino adecuado para la obtención de verdades e integración de éstas como resultados en un cuerpo unitario o sistemático.

La objetividad de esos resultados así integrados (verdades, leyes, teorías) es la que permite caracterizar a las ciencias sociales propiamente como ciencias. La objetividad estriba, en primer lugar, en el hecho de que sus resultados teóricos no son una simple proyección o expresión del sujeto (cognoscente, cualquiera que sea el modo como se conciba éste). El contenido de las verdades o teorías no es subjetivo; pero esta independencia respecto del sujeto, condición necesaria de la objetividad, no es la

objetividad misma. Ésta se da en una relación peculiar del objeto teórico (verdad, teoría, ley) con el objeto real. Una verdad, una teoría, una ley es objetiva si representa, reproduce o reconstruye algo real por la vía del pensamiento conceptual. No se trata de una representación directa, reconstrucción literal o reproducción pictórica, lo que sería imposible en virtud de la distinción entre uno y otro objeto y, en virtud asimismo de que el objeto teórico es un producto o resultado de la actividad teórica. Para que pueda hablarse de representación o reproducción en el pensamiento no es necesario hacer del conocimiento objetivo un simple calco o fotografía del objeto y, menos aún, establecer una identidad de propiedades entre el objeto teórico y el objeto real (ciertamente, el enunciado sobre la sal no es salado). Lo objetivo está en el objeto teórico en cuanto que reproduce como objeto pensado (o en el pensamiento) lo real.[6] Pero si la verdad de un enunciado se da en cuanto que representa o reproduce adecuadamente en el pensamiento lo real, decir objetivo es decir verdadero, y en la expresión "verdad objetiva" el calificativo sale sobrando, pues no puede haber otra verdad (como la pretendida "verdad subjetiva").

Encontrar, pues, la objetividad en cierta relación del objeto teórico con el objeto real y, por tanto, considerar una teoría como independiente del sujeto por lo que toca, como hemos visto, a su valor de verdad, no quiere decir que el sujeto (entendido, sobre todo, no como simple sujeto psíquico sino como ser social) esté ausente por completo de esa relación, particularmente en el conocimiento social, que es el que ahora nos interesa. Nos referimos al sujeto que soporta o encarna todo un mundo de valores, aspiraciones, ideales, intereses, etcétera, dominantes en un contexto social y que rebasan el marco estrictamente empírico, psíquico, individual. Ahora bien, ¿es que la relación en que consiste la objetividad (objeto teórico-objeto real) se da al margen de ese mundo de valores, ideales, aspiraciones, etcétera, y, sin que este mundo se haga presente, se filtre en cierta forma en esa relación entre teoría y realidad en que, en definitiva, consiste la ciencia?

Pero entonces se plantea una cuestión como ésta: ¿hay propiamente un conocimiento (el de las ciencias sociales) que pueda descartar la presencia de esos valores, ideales, aspiraciones o intereses? Y si no puede descartarla—sobre todo en su contenido mismo—, ¿puede hablarse en rigor de ciencia? Si la ciencia no es una relación a solas con lo real, sino mediada o mediatizada por un tercero que denominamos ideología, ¿de qué tipo es esta relación: científica, ideológica, seudocientífica o científicoideológica?

La pregunta nos arroja a la cuestión medular de las relaciones entre lo científico y lo ideológico, lo que nos lleva inmediatamente a definir lo que entendemos por ideología. Es lo que hacemos en la siguiente tesis.

Tesis 3. *La ideología es:* a) *un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que* b) *responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que* c) *guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.*

Esta definición amplia de la ideología toma en consideración tres aspectos fundamentales de ella: su contenido teórico *(a)*, su génesis o raíz social *(b)* y su uso o función práctica *(c)*. Por su contenido, la ideología es un conjunto de enunciados que apuntan a la realidad y a problemas reales y entrañan explícita o implícitamente una valoración de ese referente real. Este contenido no es necesaria o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad. Pero incluso en este último caso no se reduce a sus elementos puramente teórico-cognoscitivos, exhortaciones, expresiones de deseo, etcétera. La concepción de la ideología como total y necesariamente falsa (como forma de "conciencia falsa") es una generalización ilegítima de una forma particular, concreta, de ideología.[7] Nuestra definición, en segundo lugar, pone en relación este contenido teórico con los intereses, aspiraciones e ideales de una clase social condicionada históricamente por el lugar que esa clase ocupa con respecto al poder y al sistema de relaciones de producción. En tercer lugar se destaca la función práctica de la ideología como guía de la acción de los hombres en una sociedad dada. La ideología aspira a guiar su comportamiento y, al mismo tiempo, más que explicarlo—que es el fin propio

de la ciencia—trata de justificarlo. Cabe decir que el fin propio de la ideología es precisamente ejercer esta función práctica de guía y justificación de la acción. Mientras que la ciencia aspira a la verdad (representación o reproducción adecuada de lo real) y, de este modo, puede contribuir a la acción, la ideología tiende a cumplir ante todo su función práctica *(c)*, adecuando para ello, si es necesario, esa reproducción de lo real, su contenido *(a)* a ciertos intereses, aspiraciones o ideales *(b)*, aunque esto se traduzca en la mayor parte de las ideologías de clase en un conflicto entre ideología y verdad.

Nuestra definición de la ideología comprende, pues, tres aspectos: teórico o gnoseológico *(a)*, genético o social *(b)* y funcional o práctico *(c)*.[8]

Definidas la objetividad y la ideología, podemos examinar ahora el modo de relacionarse entre sí ambos términos en las ciencias sociales. Pero para esclarecer el papel de la ideología en las ciencias sociales y cómo se hace presente en ellas, tenemos que subrayar, con respecto a esas ciencias, el papel ineludible e irreductible de la objetividad en dichas ciencias. Es lo que hacemos en la tesis que exponemos a continuación.

Tesis 4. *Las ciencias sociales en cuanto ciencias no pueden renunciar a la objetividad.*

Si se renuncia a la objetividad, se renuncia al conocimiento social como ciencia y éste queda reducido a simple ideología. Tal es la posición clásica de Mannheim.[9] Para ello hace suya la tesis de Marx de la determinación social del conocimiento; pero, acto seguido, la interpreta en el sentido de que todo conocimiento, por estar determinado socialmente, por ser clasista, es relativo y, por tanto, es falso. Es ideología en el sentido de "conciencia falsa", o representación deformada de la realidad, incompatible por consiguiente con la objetividad.

La interpretación de la relación entre un conjunto de ideas y el interés de clase, señalada por Marx y característica de la ideología (aspecto *b* de nuestra definición), en el sentido que le da Mannheim (relación = relatividad y ésta = falsedad), es una interpretación unilateral y ahistórica del pensamiento de Marx. Que el conocimiento responda a intereses sociales, de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso.

El propio Marx ha subrayado en su crítica de la ideología económica burguesa (la economía política clásica) cómo los elementos de verdad en ella, desarrollados por él, contribuyeron a elaborar su teoría económica del capitalismo. Obviamente, Marx la tenía por verdadera a la vez que reconocía su carácter ideológico. La aplicación de la interpretación de Mannheim de las tesis de Marx al propio Marx, implicaría la necesaria falsedad de toda su teoría social. Ciertamente de esto se trata: de enterrar a Marx con su propia pala. Por otro lado, la incompatibilidad entre relatividad del conocimiento y verdad objetiva es insostenible si se tiene presente que todo conocimiento es aproximado y relativo en el sentido de que nunca podemos considerarlo acabado y absoluto. El conocimiento, siendo aproximado, relativo, es verdadero (= objetivo). Toda la historia de la ciencia lo confirma.[10]

Finalmente, el propio Mannheim pretende recuperar el conocimiento objetivo al sostener que un grupo social—cuyo pensamiento por excepción está débilmente condicionado—puede escapar al relativismo, ya que es capaz de integrar en una síntesis los diferentes puntos de vista o perspectivas. Pero aparte de que esta objetividad no es propiamente tal (sino simple inter-subjetividad), Mannheim tiene que demostrar no sólo que toda determinación social engendra necesariamente una conciencia falsa (tesis que ilegítimamente atribuye a Marx), sino también la tesis opuesta a la que le sirvió para tratar de enterrar al marxismo, a saber: que un grupo excepcional, privilegiado—la intelectualidad—, situado según él por encima de los intereses de las clases y de las luchas entre ellas, puede escapar a esa deter-minación y salvar así la objetividad en las ciencias sociales. Si primero excluyó la objetividad para disolver el conocimiento determinado socialmente en ideología, ahora excluye la deter-minación social para salvar el conocimiento objetivo (entendido como “síntesis” de puntos de vista relativos y partidistas).

De todos modos, aun en este reconocimiento deformado y a regañadientes de la verdad objetiva, vemos cuán difícil es renunciar a la objetividad en las ciencias sociales, a menos que se renuncie franca y abierta-

mente a su cientificidad. Pero esta objetividad no deja de ser específica, como subrayamos en la tesis siguiente.

Tesis 5. *La objetividad de las ciencias sociales es valorativa; en ellas no se escinden objetividad y valor.*

La negación clásica de esta tesis es la doctrina weberiana, que considera que la objetividad de las ciencias sociales requiere su "liberación respecto de los valores". Para Weber, los valores se establecen de un modo irracional sobre la base de la fe y de las emociones. Por tanto, no pueden insertarse en una teoría científica. Objetividad y valor se excluyen mutuamente. El científico en cuanto tal (en su actividad y en sus teorías) debe ser neutral axiológicamente. La consecuencia definitiva de este planteamiento y solución es la separación radical entre hecho y valor, entre ciencia e ideología, o entre ciencia y política. Esta separación inspira posteriormente al neopositivismo y, en nuestros días, a los filósofos analíticos pretendidamente neutrales, así como a los teóricos de la "desideologización". Dicha separación fue postulada hace varias décadas, en nombre del marxismo, por los teóricos de la socialdemocracia alemana[11] y, recientemente, por Althusser y sus discípulos.[12]

Esta línea de pensamiento que escinde objetividad y valor conduce a la negación del carácter específico de la objetividad en las ciencias sociales. De acuerdo con ésta, los objetos sociales no son simples cosas, sino relaciones sociales entre los hombres, aunque se presenten como cosas. Pero los hechos sociales no se suceden con la rígida determinación de los acontecimientos naturales, sino que son hechos en cuya producción pueden intervenir decisivamente los hombres en la medida en que toman conciencia de ellos y se organizan y actúan para producirlos. Por otro lado, no son sólo hechos sujetos a una determinación social, sino hechos que se consideran valiosos. Es precisamente esta conjunción de hecho y valor, característica del comportamiento humano, la que impide tratar científicamente los hechos como cosas, aunque en ciertas relaciones de producción se presenten cosificados. El enfoque positivista de los hechos sociales, partiendo de la escisión entre objetividad y valor, pierde de vista el carácter específico de la objetividad en las ciencias sociales y con

ello deja de verlos como realmente son. Por otra parte, “la neutralidad valorativa”, al presuponer una visión de la sociedad en la que las relaciones humanas, sociales se reducen a cosas, no es menos axiológica que aquella que por ver, ante todo, su carácter social, humano, no pretende excluir un enfoque valorativo.

Tesis 6. *Los valores que tenemos presentes al rechazar la doctrina de la “neutralidad valorativa” son los que forman parte de las ideologías reales, de clase.*

Los valores constituyen un elemento fundamental en toda ideología: matizan sus elementos cognoscitivos y enmarcan los fines con los que se pretende guiar el comportamiento práctico de los hombres.[13] El destino de las relaciones entre ciencia e ideología se juega con respecto a ellos, como lo entendió bien Weber, y no puede escamotearse refiriéndose a los valores intrínsecos de la ciencia. Al afirmarse que el científico en cuanto tal hace juicios de valor, ya que debe optar constantemente entre una hipótesis y otra,[14] no se puede caracterizar—con base en ella—a las ciencias sociales como ideológicas, pero tampoco se puede esquivar esa caracterización. Ciertamente, el valor así considerado preside la investigación científica, y podría sostenerse incluso que toda teoría elaborada ha requerido toda una serie de valoraciones. Lo que Bunge llama “requisitos de la teoría científica o síntomas de la verdad” son, en definitiva, valores científicos. Toda ciencia, en efecto, cuando alcanza la sistematicidad, simplificidad semántica, consistencia externa, capacidad explicativa, etcétera, se instala en el reino del valor (científico).[15] Ciertamente, esos requisitos existen como valores, pero no son ellos los que tiene en cuenta Weber cuando postula una “ciencia libre de valores”, ni los que tenemos presentes nosotros cuando rechazamos la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales. Son los valores como elemento fundamental de una ideología en cuanto que colorean sus ingredientes teóricos y nutren los fines e ideales que guían la acción. Se trata de los valores sociales (políticos, morales, jurídicos, etcétera) que forman parte de una ideología práctica, real, de acuerdo con la definición dada anteriormente (Tesis 3). Ahora bien, ¿cómo se relaciona, se hace presente o se transforma esta

ideología real, de clase, en las ciencias sociales? Las tesis siguientes pretenden dar una respuesta a esta cuestión.

Tesis 7. *La ideología es punto de partida, en el sentido de que toda ciencia social se hace siempre desde cierta ideología.*

En primer lugar, las ciencias sociales surgen en un marco ideológico dado, determinado a su vez por las relaciones de producción dominantes. Este marco se hace visible en los supuestos filosóficos de una teoría social o económica (acerca del mundo, del hombre, de la necesidad y la libertad, del individuo y la sociedad, etcétera). Así, por ejemplo, la economía política clásica descansa en el supuesto filosófico de una naturaleza humana in-mutable y egoísta.[16] La concepción de Parsons de la sociedad como sistema que autorregula, sin escisiones ni tensiones, su propia unidad, parte de una ideología burguesa, del orden, de la conservación, del equilibrio. Sólo una ideología revolucionaria proletaria que impulsa a la transformación radical del orden social puede inspirar una teoría—como la de Marx—que pone en el centro la lucha de clases y la plusvalía.

En segundo lugar, la propia tarea que se fijan las ciencias sociales no puede ser separada de una opción ideológica. Lo que el científico social espera de su ciencia variará considerablemente si opta por dejar el mundo como está, o por su transformación. En un caso puede fijarse una imposible tarea neutral; en el segundo, vincular la ciencia a la práctica social.

En tercer lugar, la ideología de que se parte se manifiesta igualmente en los problemas que plantea y selecciona, así como en la preeminencia que adquieren en una teoría. Sólo partiendo de sus correspondientes posiciones ideológicas se puede explicar el surgimiento y la preeminencia de problemas como los de la explotación, la lucha de clases y la revolución —en la teoría social de Marx—.

Finalmente, el método que adopta el investigador no está exento de supuestos ideológicos. Los métodos positivista, naturalista u objetivista implican—como hemos visto—una visión ideológica de la posición del hombre ante los objetos sociales. Algo semejante puede decirse también del individualismo metodológico (Popper-Watkins) en cuanto que presupone

posiciones metafísicas y éticas propias de la ideología del individualismo burgués.[17]

Tesis 8. *La ideología impone también su marca en el contenido mismo de las ciencias sociales.*

El significado de los conceptos en las teorías sociales no es unívoco. Varían en función de las ideologías a las que están vinculadas. Así sucede con los conceptos de Estado, clase social, reforma, revolución, etcétera. Pero no sólo varía el contenido de un concepto, sino el lugar que ocupa en el sistema en que se integra. Lo que en una teoría ocupa un lugar secundario o no existe pura y sencillamente, desempeña el lugar central en otra (así sucede, por ejemplo, con los conceptos de "relaciones de producción", "lucha de clases" o "plusvalías"). La ausencia de ciertos conceptos en el contenido mismo de una teoría son igualmente reveladores de posiciones ideológicas. Así, por ejemplo, se ha señalado en la teoría social de Parsons la ausencia del concepto de "imperialismo" o la falta de un análisis sistemático de la explotación o la superficialidad con que se maneja el concepto de "propiedad".[18] Los ejemplos podrían multiplicarse asomándonos a cualquiera de las teorías demográficas, organicistas o tecnocráticas acerca de los graves problemas de la época actual. Sería difícil no ver aquí el síntoma ideológico de la ausencia de conceptos-clave.

Por otro lado, tanto estas ausencias como la preeminencia de ciertos conceptos, entraña explícita o implícitamente juicios de valor acerca de la realidad social que se pretende explicar. Cabe decir incluso que el eje mismo en torno al cual se estructura la teoría queda marcado por la ideología (mientras la ideología burguesa, conservadora, de Parsons preside su ideología del orden, del equilibrio y la estabilidad,[19] la ideología revolucionaria proletaria de Marx recorre, como hilo de engarce, toda su teoría económica y social, así como sus investigaciones concretas).[20] Si todo esto es así, el contenido de la teoría en las ciencias sociales queda afectado ideológicamente no sólo en su significado, sino en su estructura misma.

Tesis 9. *La ideología determina el modo de adquirirse, transmitirse y utilizarse en las ciencias sociales.*

En la medida en que la investigación (particularmente los análisis concretos) se hace dentro del sistema de instituciones correspondiente y en la medida en que estos aparatos ideológicos oficiales responden a las necesidades y tareas de la clase dominante, la investigación social se halla determinada por la ideología de esta clase. Lo mismo cabe decir de la enseñanza de estas ciencias. Los planes de estudio, el predominio de una u otra concepción de las ciencias sociales e incluso la separación dentro de la universidad, o en la misma escuela o facultad, entre teoría de la historia, economía, sociología y teoría política se traduce en una fragmentación de la visión del todo social que impide tener un conocimiento de sus contradicciones e instancias fundamentales, así como de los factores determinantes y agentes decisivos del cambio social. Esto conduce, en los análisis concretos, a enmascarar las verdaderas causas y raíces sociales de los problemas. Las múltiples investigaciones actuales acerca de la delincuencia juvenil, la drogadicción, la violencia callejera, la criminalidad, etcétera, tienen por base una división del trabajo científico-social en esferas autónomas que impiden captar las causas y raíces que sólo pueden encontrarse en un análisis concreto, total.[21] En cuanto al uso de las ciencias sociales, cada vez mayor a partir de la segunda Guerra Mundial, se halla directamente determinado por exigencias ideológicas. Baste señalar el empleo de los científicos sociales no ya en las universidades e institutos de investigación, sino al servicio directo del aparato político y militar del Estado, de lo que es un ejemplo elocuente la utilización en gran escala de los científicos sociales en la guerra de Vietnam.[22]

Tesis 10. *Ninguna teoría social es absolutamente autónoma respecto a la ideología y por ello no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral.*

Esta tesis es una conclusión de las anteriores. No se trata de una norma (de lo que deben ser las ciencias sociales, sino de lo que efectivamente son). Puesto que la ideología influye en la selección de sus problemas fundamentales, en la fijación de sus conceptos centrales, en el modo de concebir su propio objeto e incluso en el contenido interno de sus teorías, del que no pueden descartarse ciertos juicios de valor, las ciencias socia-

les no pueden ser separadas de la ideología. Esta presencia de la ideología impide su autonomía absoluta, pero el peso de ella varía de acuerdo con el aspecto que se considere: génesis, contenido o función. Mayor en su génesis y formación que en su contenido, donde las exigencias de la cientificidad impone limitaciones que la ideología no puede saltar; mayor aún en su uso o función, en el que se pone de manifiesto claramente su subordinación, como forma de actividad humana, a necesidades sociales.

Tesis 11. *Si bien no existe al margen de la ideología que la determina, subyace o se manifiesta en ella, la ciencia social es autónoma en cierto grado e irreductible a esa ideología.*

No obstante, el papel antes señalado (Tesis 12) de la ideología en el contenido interno de la teoría social (en la estructuración, significación y preeminencia, irrelevancia o ausencia de ciertos conceptos), los requisitos de sistematicidad y ordenación lógica impuestos por la cientificidad establecen un marco estructural que no puede supeditarse a exigencias ideológicas. Esos requisitos imponen a la ciencia social cierta autonomía respecto de la ideología y le impiden disolverse en ideología a menos que se niegue a sí misma como ciencia. Por otra parte, como toda ciencia, es un cuerpo de verdades y, en cuanto tal, es decir, como conocimiento verdadero y objetivo, es autónoma respecto de la ideología. Esto significa que el valor de verdad de una teoría no depende de la ideología que ha permitido descubrirla, que se hace presente o se transparenta en su contenido interno, lo que impone cierto uso o función práctica de ella. Ciertamente, la ideología burguesa en determinadas fases históricas ha contribuido a la constitución de la ciencia moderna, y en el campo de las ciencias sociales ha permitido a la economía clásica inglesa, por ejemplo, el descubrimiento de una serie de verdades (como la teoría del valor). Ahora bien, la validez de esos elementos verdaderos no depende de dicha ideología burguesa. De igual manera, el valor de verdad de la teoría de la plusvalía de Marx no depende de la ideología revolucionaria, proletaria, que ha hecho posible su descubrimiento y su función práctica como instrumento teórico para dar a la clase obrera conciencia de su explotación. Depende, como la verdad de toda teoría, de su objetividad; es decir, de su

capacidad de reproducir adecuadamente una realidad social. La ideología por sí sola, es decir, sin la actividad y los requisitos propios de la ciencia, no es la verdad ni tampoco la garantía de que pueda ser alcanzada.

Es indudable que la ideología condiciona la aceptación o el rechazo de una ciencia social o económica, como lo atestigua fehacientemente la citada teoría de la plusvalía de Marx. Pero su validez cognoscitiva es independiente de la ideología implícita en esa aceptación o en ese rechazo. En este sentido carece de base hablar de ciencia "burguesa" o ciencia "proletaria", aunque lo hayan hecho así en el pasado, tergiversando el marxismo, los teóricos del Prolet-Kult, o cierta interpretación jdanovista (estaliniana) del materialismo histórico. Y esto que es muy comprensible cuando se trata de ciencias formales y naturales, es igualmente válido en las ciencias sociales. En cuanto a su valor de verdad, no hay diferencia alguna entre una teoría física y otra de la economía política burguesa. El calificativo apunta más bien a la ideología que la inspira o subyace en ella, sin que por ello se haga depender su valor de verdad o su falsedad de dicha ideología. Naturalmente, esto no le impide a Marx subrayar que los límites cognoscitivos con que tropieza dicha economía no son simplemente límites gnoseológicos, sino límites impuestos por la ideología burguesa (límites que le impiden, por ejemplo, desarrollar la teoría del valor hasta sus últimas consecuencias y desembocar en la teoría de la plusvalía). Hay, pues, una autonomía relativa de la ciencia social respecto de la ideología o irreductibilidad de lo científico a lo ideológico, que lejos de excluir presupone la relación antes señalada entre ciencia e ideología.

Tesis 12. *La doctrina de la "neutralidad ideológica" o "valorativa" en las ciencias sociales, cualesquiera que sean las intenciones de quienes la defienden, es una forma de la ideología burguesa y, como tal, tiende a justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico.*

A diferencia de la teoría de la ideología que sostiene el materialismo histórico, la doctrina de la "neutralidad ideológica" no proporciona un conocimiento acerca de la génesis, estructura y función de la ideología. Es ideología en el sentido de "conciencia falsa" acerca de un fenómeno social, y con su pretensión de separar la ciencia social (como valor en sí)

del resto de los valores (morales y políticos fundamentalmente) y de aislarla de la práctica, de la política efectiva principalmente, cumple la función social de acotar en las instituciones de enseñanza y de investigación un terreno vedado a la crítica de las relaciones sociales burguesas dominantes. Por otro lado, con su escisión de objetividad y valor, sanciona a su vez la escisión entre el científico social y el ciudadano, en virtud de la cual la actividad del primero queda sustraída a todo juicio de valor (moral, político o social) en tanto que sólo como ciudadano puede ser sujeto y objeto de semejante valoración. La doctrina de la "neutralidad ideológica" o de la "ciencia libre de valores" permite así al científico no asumir la responsabilidad por las consecuencias morales, políticas o sociales de su enseñanza o su investigación. De este modo, dicha doctrina viene a soldar en una y la misma persona su irresponsabilidad como científico y su responsabilidad como ciudadano. (Ejemplo elocuente: el doble comportamiento de los científicos norteamericanos que, por un lado, contribuían con su actividad científica a la guerra criminal contra el pueblo de Vietnam, en tanto que por otro firmaban declaraciones de protesta contra dicha guerra.)[23] Ahora bien, si cada quien es responsable de sus actos en la sociedad en cuanto que afectan a otros, no hay ninguna razón para que el científico social se presente, al amparo de una "neutralidad ideológica" o "valorativa", como el ser humano excepcional y privilegiado que, al ejercer su actividad propia, no tiene por qué responder de sus consecuencias. Y puesto que, en definitiva, tal "neutralidad" no existe, la doctrina que ampara la irresponsabilidad del científico social no es sino una forma de la ideología burguesa destinada a servir al sistema que se beneficia con semejante "neutralidad".

Tesis 13. *La doctrina del "fin de las ideologías" es igualmente una forma de la ideologización burguesa en las condiciones del actual capitalismo monopolista desarrollado o de la llamada "sociedad industrial".*

La doctrina del "fin de la ideología", que aflora sobre todo en los Estados Unidos al iniciarse la década de los sesenta, se presenta por sus principales exponentes (Bell, Lipset y otros) como una exigencia de la "sociedad industrial"; la organización y dirección racional de semejante socie-

dad requiere—según ellos—un enfoque científico-técnico de los problemas sociales y, consecuentemente, la liberación de toda ideología.[24] De este modo, la ciencia social, así liberada, se convierte en "ingeniería" o "tecnología social", capaz de resolver los grandes problemas de la sociedad sin el influjo perturbador de la ideología. La vieja aspiración weberiana de una "ciencia libre de valores" se vuelve así la inspiración de una "ciencia libre de ideologías". Las ciencias sociales, al liberarse de la ideología, alcanzan su pleno estatuto científico y—como las ciencias naturales—permiten desarrollar una tecnología basada en ellas. Al mismo tiempo, es justamente el avance de la ciencia y la técnica lo que lleva a descartar el papel de la ideología en esta sociedad "desarrollada". La ideología se admite sólo fuera de ella, como propia de países atrasados que, carentes de una ciencia y una técnica avanzadas, tienen que valerse de ideologías en sus proyectos de transformación social. Ahora bien, siguen sosteniendo los teóricos del "fin de las ideologías en la sociedad industrial", que dado su alto nivel científico y técnico, ya no se necesita la ideología, sino pura y simplemente una "tecnología social" capaz de poner en práctica ambiciosos programas de reforma social.[25]

Ahora bien, basta considerar los objetivos de estos programas sociales, su carácter reformista burgués, la eliminación de toda solución que afecte a los fundamentos y estructuras de la sociedad capitalista, así como la marginación de toda intervención activa de las clases oprimidas y explotadas en la concepción y decisión de esos proyectos de transformación, para comprender su carácter burgués, así como la naturaleza ideológica de la doctrina del "fin de las ideologías" o de la "desideologización" con que se pretende justificar la política reformista de aplicación de las ciencias sociales como "tecnología" o "ingeniería social".

El entierro de las ideologías a manos de la ciencia y la técnica que se pretende con esta nueva doctrina no es sino una nueva forma de la ideología burguesa, estrechamente emparentada por su función con la de la "neutralidad ideológica". Lo que se trata de enterrar es, en definitiva, toda ideología revolucionaria y con ello el papel que le corresponde como guía de la acción de las fuerzas revolucionarias en la transformación de

la sociedad en una época en que el capitalismo padece su peor crisis. Por ello, los programas de reforma social, mediante la "tecnología social" basada en las ciencias sociales, se presentan como alternativa a la práctica revolucionaria de las masas, basada en el conocimiento científico de la realidad social y guiada por una ideología cuya muerte se proclama bajo el manto del "fin de las ideologías". Con esta doctrina se trata, en definitiva, de contribuir a mantener las relaciones de producción y el poder en las condiciones de un capitalismo monopolista, cuyo monopolio económico se pretende justificar ideológicamente al proclamar el fin de todas las ideologías, excepto, claro está, la que subyace en la doctrina burguesa misma del "fin de las ideologías".

Tesis 14 y última. *La doctrina de la "neutralidad ideológica", ya sea en la forma clásica de la "ciencia libre de valores" o de la más reciente de "ciencia libre de ideologías", es una manifestación de la ideología burguesa, ante la cual el científico social no puede ser indiferente.*

Puesto que, como hemos visto, la neutralidad ideológica es imposible, ya que la ideología influye o se hace presente, en un sentido u otro, en el surgimiento de una teoría, en la búsqueda de la verdad, en el contenido interno de la teoría misma y en el uso o función práctica de la ciencia social, optar por la "neutralidad" o la "liberación" de la ideología es optar por cierta relación (conservadora, del *statu quo)* con el mundo social. Se trata de una opción de valor no por la ciencia en cuanto tal, sino por la función que la ciencia social puede cumplir con respecto a la práctica social y, por tanto, con relación a la práctica misma. Se trata, pues, de una opción ciertamente no científica sino ideológica. Después de su inserción cada vez mayor en los aparatos ideológicos del Estado, e incluso en los aparatos militares y de comunicación, no puede haber ya—si es que alguna vez la hubo—una ciencia social inocente.[26]

1975

[*] La presente ponencia se publica tal como fue presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía en 1975. Se agregan, sin embargo, las notas al calce que, por razones de espacio, no fueron incorporadas a su texto en aquella ocasión.

[1] La tendencia a sustraer el conocimiento histórico y social a toda valoración y, por tanto, a situarlo en el marco de la "neutralidad ideológica" (aunque no se empleara esta expresión) tiene claros antecedentes ya a finales del siglo XIX, en los neokantianos de la Escuela de Baden (Windelband y Rickert) y de modo explícito, como "ciencia libre de valores", en Max Weber, sobre todo en sus dos ensayos: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales" (1904) y "El sentido de la 'libertad de valoración' en las ciencias sociales y económicas" (1917). Versión española de ambos textos en Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1971.

Ya el marxismo clásico, desde *La ideología alemana*, había sostenido la imposibilidad de una supuesta neutralidad de las ideas. Lenin fue categórico a este respecto: "[...] En una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social 'imparcial'" *(Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo)*. Y agregaba: "Esperar una ciencia imparcial en una sociedad de esclavitud asalariada sería la misma pueril ingenuidad que esperar de los fabricantes imparcialidad en cuanto a la conveniencia de aumentar los salarios de los obreros, en detrimento de las ganancias del capital". Mucha agua ha corrido desde entonces (1913) por el puente. En la actualidad, denuncian también la doctrina de la "asepsia ideológica", revestida hoy con un nuevo ropaje: el del "fin de las ideologías", buen número de investigaciones sociales inspiradas por las tesis clásicas del marxismo. Véase, a título de ejemplo, los siguientes ensayos incluidos en la excelente recopilación de I. Horowitz, *La nueva sociología*, en dos tomos, Amorrortu, Buenos Aires, 1969; Alvin W. Gouldner, "El antiminotauro: el mito de una sociología libre de valores"; Abraham Edel, "Ciencia social y valores: un estudio de sus interrelaciones"; Sidney M. Wilhelm, "Irresponsabilidad científica y responsabilidad moral".

[2] Ya los neokantianos de la Escuela de Baden habían tendido un puente insalvable entre las ciencias naturales (con su método generalizador) y las ciencias de la cultura (con su método individualizador). Rickert, a la vez que las separa radicalmente, mantiene a las ciencias de la cultura (ciencias sociales) en el limbo de la neutralidad valorativa, pues aunque se constate como un hecho la referencia a valores del objeto descrito se trata, a juicio suyo, de una descripción del objeto individual exenta de toda valoración.

[3] El representante típico de esta posición en la sociología burguesa es Karl Mannheim (1893-1947) con sus dos obras fundamentales: *Sociología del conocimiento* (1927) e *Ideología y utopía* (1954). Pretendiendo llevar la doctrina marxista de las ideologías hasta sus últimas consecuencias, niega que pueda existir un conocimiento social verdadero, objetivo. Al disolver la ciencia social en ideología, desemboca en un nihilismo gnoseológico.

[4] Las objeciones que se han hecho reiteradas veces a la intuición como método de conocimiento se pueden extender también a todo método subjetivo como el del *comprender* (o *verstehen)*. En efecto, no basta estar (si es que se está) en la verdad, sino que hay que probarlo, y la prueba ha de tener un carácter objetivo que ni la intuición ni el *verstehen* pueden aportar.

La experiencia vivida *(erlebnis)* del "comprender" no puede romper, a la hora de la prueba, el círculo exclusivo de la subjetividad. (Un análisis crítico de las pretensiones y los resultados de este método puede verse en el ensayo de Theodore Abel, "La operación llamada *'Verstehen'*", incluido en la recopilación de I. L. Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964.)

[5] La reducción del método de las ciencias sociales al de las ciencias naturales, defendida por el positivismo en todas sus variantes y practicada por todos aquellos que hacen de la ciencia social una ciencia natural (línea seguida por Durkheim, Radcliffe-Brown, y continuada, en cierto modo, en nuestros días, por Levi-Strauss) tiene como supuesto ontológico, no siempre confesado, la reducción de la sociedad a una parte de la naturaleza. El método positivista en las ciencias sociales ve asimismo—quedándose en la apariencia—a los hombres como cosas. Recuérdese a este respecto lo que Marx se propone en *El capital:* descubrir la naturaleza social, humana de las relaciones entre los hombres que se presentan como relaciones entre cosas.

[6] Siguiendo a Marx en su "Introducción" de 1857 a los *Grundrisse*, mantenemos la distinción entre objeto teórico (lo concreto pensado) y el objeto real (lo concreto real), pero sin dar un carácter absoluto a esta distinción. Al mismo tiempo, tenemos presente como base de esta distinción la concepción del proceso, a la vez, de producción del objeto teórico y de reproducción en el pensamiento de este objeto real (como claramente lo afirma Marx en el texto citado). Por todo ello, el concepto de producción no tiene por qué tener consecuencias idealistas (como las tiene en Althusser), ni el de reproducción tiene que ser interpretado como calco o reflejo pictórico (como lo interpreta un marxismo simplista que se hace acreedor a los reproches de Marx *(Tesis I*, sobre Feuerbach) a todo el materialismo anterior. (Acerca de todo esto, véase mi ensayo "El teoricismo de Althusser", *Cuadernos Políticos*, núm. 3, México, 1975.)

[7] Los partidarios de esta generalización suelen remitirse a Marx y Engels, quienes ciertamente han empleado el término "ideología" con este contenido tanto en una obra de juventud *(La ideología alemana)* como en trabajos posteriores (particularmente Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y en su carta a Mehring, de 14 de julio de 1893). Pero es evidente que, en todos estos casos, no se puede ignorar la forma concreta y específica de ideología (la ideología burguesa) que ellos tienen a la vista. En otro texto (en el "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política)* encontramos un concepto amplio de ideología, en el que ésta aparece determinada ante todo por posiciones de clase. Un concepto así permite admitir, junto a una forma específica, de clase, la ideología burguesa, otras formas específicas, también de clase, como la de "ideología proletaria" o "socialista", claramente formulada por Lenin, tanto que para él como para Marx y Engels, no podía ser "conciencia falsa". Si se generaliza a toda ideología el concepto de "conciencia falsa" no se alcanza a ver cómo la ideología revolucionaria, proletaria, podría cumplir su función práctica (inseparable de una conciencia verdadera de lo real) y qué sentido tendría entonces la lucha ideológica y la formación ideológica de la clase obrera como elementos necesarios—junto a la lucha económica y política—en el proceso histórico de su emancipación.

[8] El sociólogo polaco J. Wiatr ha elaborado una tipología de definiciones de la ideología, de acuerdo con la cual las divide en genéticas, estructurales y funcionales *(cf. Czy zmierch ery ideologii. ¿Fin de la era de las ideologías?*, Varsovia, 1966). A nuestro modo de ver, como tratamos de poner de relieve en nuestra definición, en toda ideología se dan en unidad indisoluble los tres aspectos que se subrayan, por separado, en cada una de las definiciones de Wiatr. Una definición como la nuestra es aplicable tanto a una forma específica (burguesa) como a otra (proletaria). Puede admitir, asimismo, las formas más diversas: como conciencia falsa, como ideología en la que se mezclan y se oponen elementos de verdad y falsedad, y asimismo, sin ver en ambos términos una contradicción ni atribuirles tampoco un valor absoluto, como ideología verdadera o, como dice Lenin, con una expresión que ha escandalizado a los defensores de la generalización ilegítima antes apuntada, como "ideología científica" (en *Materialismo y empiriocriticismo)*.

[9] *Cf.* Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, 2ª ed., Aguilar, Madrid, 1966.

[10] Lenin ha puesto de manifiesto esta dialéctica de lo relativo y lo absoluto en el proceso de conocimiento en estrecha relación con su objetividad ("[...] La relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de la condicionalidad histórica de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad", "Materialismo y empiriocriticismo", en *Obras completas*, ed. esp., Cartago, Buenos Aires, 1960, p. 136).

[11] En su *Concepción materialista de la historia* (1ª ed. alemana, tomos 1-2, 1927-1929). Kautsky sostiene inequívocamente esta separación al afirmar que "el materialismo histórico es una teoría puramente científica que, como tal, no está ligada en modo alguno al proletariado".

[12] En sus dos obras fundamentales, *Pour Marx* (1965) y *Lire le Capital* (1965), Althusser emprende una vasta y delicada operación teórica tendiente a "desideologizar" el marxismo para rescatarlo como ciencia. En esta empresa el humanismo socialista, tras de ser asimilado al humanismo especulativo que el propio Marx combatió, es arrojado del campo de la teoría (de ahí su famoso "antihumanismo teórico") y conservado o aceptado por él como simple ideología. Esta separación radical de ciencia e ideología, o de ciencia y política, en el propio seno del marxismo, conduce a separar la ciencia histórica y social en cuanto tal (el materialismo histórico) del punto de vista de clase, del proletariado y de la práctica revolucionaria. En ello radica la "desviación teoricista" que el propio Althusser habría de reconocer y que, más tarde, sobre todo en sus últimos escritos *(Reponse a Lewis*, 1973, y *Elements d'Autocritique)*, se esfuerza en superar; a nuestro modo de ver, sin lograrlo, es decir, sin superar su teoricismo originario, como hemos tratado de demostrar en nuestro ensayo citado: *El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)*.

[13] Sobre los valores, véase el capítulo VI de nuestra *Ética*, 1ª ed., Grijalbo, México, 1969.

[14] Tesis sostenida por R. Rudner en su trabajo "The Scientist *qua* Scientist Makes Value Judgements", *Philosophy of Science*, 20, 1953. Texto citado por Javier Muguerza, quien aguda y certeramente delimita su verdadero alcance: la valoración así entendida no tendría por qué ser

valoración en otro sentido (moral) "ni en las ciencias naturales ni en las ciencias sociales" *(cf.* Javier Muguerza, "Ética y ciencias sociales", en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo,* Tecnos, Madrid, 1973, pp. 280-281), con lo que una vez más Rudner dejaría a salvo la "neutralidad valorativa" o "ideológica".

[15] Mario Bunge, *Teoría y realidad,* Ariel, Barcelona, 1972, pp. 145 y ss. Bunge se limita aquí a exponer estos "requisitos" que, a nuestro modo de ver, pueden considerarse como valores científicos intrínsecos. Sin embargo, en un trabajo anterior *(Ética y ciencia*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1960), subraya la tesis de que la ciencia no puede ser éticamente neutral; es decir, no puede sustraerse al reino del valor, entendido en este caso como valor moral y no simplemente como valor científico intrínseco *(cf. op. cit.*, pp. 29-35).

[16] Sobre este supuesto filosófico de la economía política clásica (la antropología del *homo oeconomicus),* véase nuestro estudio previo en C. Marx, *Cuadernos de París* (Notas de lectura de 1844), Era, México, 1974, pp. 26-27.

[17] *Cf.* a este respecto K. Popper, *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961, y J. N. Watkins, "Historical Explanation in the Social Sciences", en *Theories of History*, P. Gardiner (ed.), The Free Press, Nueva York, 1959. Para una crítica del individualismo metodológico, véase Pedro Schwartz, "El individualismo metodológico y los historiadores", en *Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de sir Karl L. Popper*, Tecnos, Madrid, 1970.

[18] Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental,* Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 53.

[19] Sobre el contenido ideológico burgués de esta sociología parsoniana del orden y del equilibrio, véase A. Gouldner, *op. cit.*, pp. 138-142 y 233-236.

[20] Toda la obra de Marx y especialmente sus dos descubrimientos capitales, según Engels: la concepción materialista de la historia y la teoría de la plusvalía no pueden entenderse si no se ven ante todo como descubrimientos buscados por un revolucionario y no simplemente por un científico en su gabinete de estudio. Por ello, escribe Marx refiriéndose a *El capital,* en su posfacio a la segunda edición alemana: "No podía apetecer mejor recompensa para mi trabajo que la rápida comprensión que *El capital* ha encontrado en amplios sectores de la clase obrera alemana" *(El capital*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, t. I, 3ª ed. esp., México, 1964, p. XVIII). ¿Por qué habría de ver la "mejor recompensa" ahí y no en la comunidad científica, si no le hubiera inspirado ante todo la ideología revolucionaria proletaria? Esto es tan evidente que parece innecesario señalarlo; sin embargo, a la vista de ciertas recaídas cientifistas del marxismo no está de más recordarlo.

[21] La situación de las ciencias sociales en las instituciones correspondientes varía notablemente en los países capitalistas desarrollados y en los países dependientes de América Latina. Mientras en los primeros se registra una tendencia a su crecimiento dentro de los lineamientos ideológicos del sistema, es decir, justificando las relaciones de dominación y explotación y mellando su filo crítico, en los países dependientes en América Latina su desarrollo es raquítico o tolerado en cuanto que las ciencias sociales pueden ser manipuladas y mantenidas al margen de los problemas vitales de la realidad nacional y social. Ahora bien, cuando esto no es posi-

ble, las ciencias desaparecen lisa y llanamente o se las coloca en una situación precaria dentro de la docencia universitaria y de la investigación. Sin embargo, en los últimos años se han producido en América Latina importantes investigaciones que promueven el conocimiento y la crítica de la realidad social y de los mecanismos de explotación. Igualmente cobra cada vez mayor fuerza la tendencia a una enseñanza y utilización social de estas ciencias acorde con los intereses y las necesidades de las más amplias capas populares. Pero todo esto se produce a despecho del sistema y, en la mayoría de los casos, con su franca oposición.

[22] La utilización puramente ideológica de los científicos sociales por las clases dominantes no es, en modo alguno, un hecho nuevo. Desde que Napoleón se rodea de sus egiptólogos en la antigua tierra de los faraones para no hablar ya de los conquistadores que en América se hacen acompañar de sus alquimistas ideológicos en cuestiones de "naturaleza humana", "salvación del hombre" y sancionamiento de relaciones de dominación, a los científicos sociales se les ha pedido que aporten medios racionales de justificación de los actos de explotación y dominio. Toda una ciencia social—la antropología—surgió en el siglo XIX como una ciencia colonial, respondiendo a las exigencias de la colonización europea de otros continentes; no es casual que, en sus orígenes, fuese ante todo inglesa. Sin embargo, el uso ideológico institucionalizado de las ciencias sociales vinculado no sólo con el aparato económico y político sino incluso con el militar sí es un hecho reciente; surge sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, con la potencia imperialista que desata la Guerra Fría y las guerras más o menos calientes; surge exactamente en los Estados Unidos y concretamente en relación con la guerra de agresión en Vietnam y la lucha contra las guerrillas en el sudeste asiático. Así vemos las investigaciones sociales encuadradas en los planes de la División Jason, directamente dependiente del Pentágono. Desde 1958, esta división, que cuenta entre sus miembros con no menos de cinco premios Nobel en Física, actúa como un verdadero Estado Mayor de la comunidad científica, cerca del Pentágono, pugnando por incorporar a los esfuerzos bélicos del imperialismo yanqui no sólo a físicos eminentes sino también a investigadores sociales de diversas ramas (sociólogos, demógrafos, antropólogos, psicólogos, etcétera). El arco de su actividad comprende desde las investigaciones para construir detectores electrónicos de las tropas enemigas (vietnamitas) hasta la preparación de proyectos sociológicos para la mejor aplicación de la táctica antiguerrillera en Tailandia. (Sobre las actividades de la División Jason, en las que debieran meditar los científicos "puros" que todavía hoy se resisten a aceptar las vinculaciones de la ciencia con la ideología dominante, particularmente en las ciencias sociales, véase dos importantes artículos que nosotros hemos tenido en cuenta: Daniel Schiff, "La institución científica garante del orden"; Julien Brunn, "Trabajo científico y estrategia militar", ambos publicados en *Les Temps Modernes*, núm. 320, París, 1973.)

[23] "Esta ausencia de principios de los miembros del grupo Jason está presente tanto en el plano de sus actividades como en el de sus análisis. Toman parte en los esfuerzos de la guerra, pero al mismo tiempo firman peticiones exigiendo el cese de esos esfuerzos [...] Se trata de un método de comportamiento y de análisis institucionalizado [...] el método del *value-free*, libre de juicios de valor" (Julien Brun, artículo citado).

[24] Fue en 1955, en pleno hervor de la Guerra Fría y durante una conferencia en Milán, del llamado "Congreso por la Libertad de la Cultura"—de tan infausta memoria para los intelectuales "amantes de la libertad" que, durante algunos años, mordieron el anzuelo que turbiamente se les tendía—, cuando se habló por primera vez del "fin de las ideologías". Entre los que apadrinaron tan turbio nacimiento estaban Raymond Aron, quien años más tarde habría de reclamar la paternidad de la frase "fin de la era ideológica" (en un artículo suyo en *Preuves*, núm. 169, París, l965), así como los sociólogos y filósofos norteamericanos Daniel Bell, Seimour M. Lipset, Arthur Schlesinger y E. Shils. Las tesis del "fin de las ideologías" se desarrollaron, constituyendo un verdadero cuerpo doctrinal, pocos años después, en 1960, en dos libros: Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustation of Political. Ideas in the Fifties*, Glencoe, Illinois, y S. M. Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Garden City, Nueva York. Desde entonces esta doctrina se ha desarrollado hasta convertirse en una tendencia influyente dentro de la sociología burguesa actual, particularmente en los Estados Unidos, junto con otras corrientes teóricas afines, como las de la "sociedad industrial única" o de la "nueva sociedad industrial" (R. Aron y J. Galbraith), la de las "fases del crecimiento económico" (W. Rostow) y la de la "convergencia de los dos sistemas mundiales" (capitalismo y socialismo). Textos con posiciones opuestas en torno a la doctrina del "fin de las ideologías" se encuentran en la recopilación de C. I. Waxman (ed.), *The End of Ideology Debate*, Nueva York, 1968. Las tesis de esta doctrina son sometidas a un análisis crítico en el libro ya citado del sociólogo polaco J. Wiatr, *¿Declinación de la era de las ideologías?*, Varsovia, 1966 (desgraciadamente no traducido al español) y en el trabajo del sociólogo soviético L. Moskvichov, *Teoría de la "desideologización": ilusiones y realidad* (versión en español, Progreso, Moscú, 1974). Una crítica de esta doctrina en relación con el contexto político norteamericano se encuentra asimismo en el ensayo de Stephen W. Rousseas y James Farganis, "La política norteamericana y el fin de las ideologías", en I. Horowitz, *La nueva sociología*, t. II, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

[25] La "ingeniería social" fue propuesta por Karl Popper (en sus obras *The Poverty of Historicism*, 1961; *The Open Society and its Enemies*, 1962, y *Conjectures and Refutations*, 1963, de todas las cuales hay edición en español) como una alternativa propugnada ante el marxismo. Tras de condenar como utópicos los intentos (marxistas) de reconstruir radicalmente la sociedad como un todo (o, como él dice, "la realización de *bienes abstractos", Conjectures and Refutations*, p. 361), propugna "establecer la felicidad" no por "medios políticos", sino desplegando "nuestros esfuerzos privados" *(ibidem*, p. 361) para poner en práctica medidas parciales y directas (como, por ejemplo, crear hospitales) encaminadas a combatir "males concretos". ¿Ingenuidad del filósofo social o complicidad con el sistema y repudio ideológico de los intentos revolucionarios—que, por otro lado, no son incompatibles con la lucha por verdaderas reformas sociales—de transformar la sociedad "como un todo"? De la doctrina del "fin de las ideologías" a la de la "ingeniería social" no hay más que un paso, ya que la aplicación de criterios científicos y técnicos, a expensas de los ideológicos, a cuestiones sociales, se presenta como la consecuencia obligada, una vez que se ha sentado la falsa premisa del "fin de las ideologías" en la era de la sociedad industrial y de la revolución científico-técnica. En realidad, con la teo-

ría de la "ingeniería social" y con las medidas adoptadas en nombre de ella, lo que se hace es propugnar y aplicar el más craso reformismo, que a diferencia del de la socialdemocracia, es clara e inequívocamente burgués. (Sobre las relaciones entre esta ideología del "fin de las ideologías" y su correspondiente "ingeniera social" y el *Establishment* norteamericano, véase el artículo antes citado de S. W. Rousseau y J. Farganis, en I. Horowitz, *La nueva sociología*, t. II, ed. cit., pp. 39-62.)

[26] Por supuesto, al destacar aquí la inserción cada vez mayor de la ciencia social institucionalizada en el aparato político y militar del Estado, sobre todo en los Estados Unidos, no se desconocen los esfuerzos, incluso en ese país, de un buen número de investigadores sociales que no sólo tratan de escapar de esa inserción, sino que luchan, en mayor o menor grado, contra ella. En este sentido, cobra un relieve especial el empeño de un sector importante de los trabajadores latinoamericanos de la ciencia social, que (desde la docencia y la investigación) procuran vincular su labor con las prácticas sociales transformadoras, inspirados por una ideología revolucionaria de la liberación nacional y social. Todo esto no hace sino confirmar, una vez más, la vacuidad de los intentos de confinar la ciencia social en el reino de una supuesta "neutralidad ideológica" que, en definitiva, como hemos tratado de demostrar, sólo encubre el empeño de "ideologizar" a la ciencia en un sentido burgués.

LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILLORO

ENTRE LOS PROBLEMAS a los que Villoro ha dedicado más atención a lo largo de su obra está el de la ideología. En uno de sus primeros trabajos se advierte ya esa atención desde el título mismo: *El proceso ideológico de la revolución de Independencia.*[1] Se trata de un estudio histórico en el que se examinan las corrientes ideológicas más importantes en la lucha por la Independencia, y su transformación en el proceso de ella. Aunque Villoro no emplea aquí con frecuencia el término "ideología", éste le sirve para designar el conjunto de ideas políticas y religiosas de las clases medias y grupos propietarios criollos, aunque habla también de la "ideología insurgente". En todos estos casos ve esas ideas como expresión de intereses de grupos sociales o clases, y hace derivar esos intereses de la posición social que ocupan. Se maneja así un concepto de ideología, aún no teorizado, en el que el peso principal recae sobre la determinación social de las ideas.

La teorización del concepto la lleva a cabo más tarde en dos ensayos en los que traza su perfil con una precisión que no podía darse en su estudio histórico primerizo. Se trata de los titulados: "Del concepto de ideología", de 1974, y "El concepto de ideología en Marx y Engels", de 1979.[2] En una obra posterior, de 1982, encontramos un análisis riguroso de dos conceptos esenciales para su concepción de la ideología: los de creencia y justificación por razones.[3] Por último, este asedio a la ideología termina —al menos por ahora—con su ensayo "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez".[4]

Desde el lugar relevante que ocupa esta temática en la obra de Villoro, se justifica sobradamente que nos ocupemos de ella cuando se trata—lo diremos con sus propias palabras—de "dar su lugar a un pensamiento ajeno […] lo cual implica discutirlo" (190).[5] Pero mi atención a este as-

pecto de su obra se justifica aún más y se vuelve obligada cuando su pensamiento en este tramo se cruza con el mío y lo somete a una aguda y seria crítica, sin que hasta ahora, por diversas circunstancias, yo haya tenido la ocasión de responder a ella con la detención y el cuidado que merecía. Veamos, pues, la crítica de Villoro a mi concepto de ideología desde la concepción que él sustenta.

MARXISMO E IDEOLOGÍA

Tratándose de la ideología no se puede dejar de reconocer lo que, en este campo temático, se debe tanto a Marx y Engels como al marxismo que arranca de ellos. Puede afirmarse sin exageración que sólo a partir de Marx y Engels contamos con explicaciones racionales de la génesis, naturaleza y función social de los sistemas de ideas que llamamos ideologías. Aunque Destutt de Tracy ya había empleado el término en un sentido positivo como "ciencia de las ideas" y Napoleón lo había arrojado, con un ademán despectivo, al rostro de los ideólogos por volverse de espaldas a la realidad, corresponde a Marx y Engels la tesis de que la conciencia y sus productos no existen ni se desarrollan en forma autónoma, ya que se hallan condicionados socialmente.

La atención de Marx desde sus obras de juventud: *Crítica de la filosofía del derecho, de Hegel, Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La ideología alemana,* no es casual en modo alguno. Es necesaria para él desde un punto de vista teórico y práctico. Teórico—aunque no haya desarrollado una teoría de las ideologías, sino más bien la crítica de una ideología concreta, la burguesa—ya que la ideología y las instituciones en que se encarnan forman parte de la totalidad social. Y práctico en cuanto que la ideología dominante, burguesa, en la que concentra su atención, enmascara, mistifica la realidad que se trata de transformar *(Tesis* XI sobre Feuerbach). Quiere esto decir que la problemática de la ideología, que Marx inaugura, es consustancial al marxismo que arranca de él. Pero, ¿de qué estamos hablando puesto que sus variantes, en un sentido u otro, se remiten a él? Dada la diversidad de marxismos existentes, el término re-

sulta hoy un tanto ambiguo. Baste recordar que se ha hablado de un marxismo "frío" y otro "caliente" (Bloch); de un marxismo "científico" y otro "ideológico" o "humanista" (Althusser); de un marxismo "crítico" y otro "científico" (Alvin Gouldner), así como de un marxismo "científico" y "revolucionario" (Colletti). Podríamos alargar la lista de marxismos que oponen, en cada caso, dos aspectos mutuamente excluyentes.

El concepto de ideología que se adopte dependerá del modo como se conciba el marxismo. Ciertamente, el "científico"—o más bien "cientifista"—definirá la ideología por su oposición a la ciencia, oposición que se dejará a un lado al poner en primer plano la función social, crítica y liberadora, de la ideología de una clase revolucionaria. El marxismo, al que vinculamos nuestra concepción de la ideología, es el que comprende, en unidad indisoluble, tres aspectos: *1)* un proyecto de emancipación que se justifica en *2)* la crítica radical de lo existente, que tiene por base a su vez *3)* un conocimiento de lo que, existiendo, se aspira a transformar. La debilidad de los marxismos, antes mencionados, radica en la separación o exclusión de los aspectos que, a nuestro juicio, se dan necesariamente unidos.

La visión que tiene Villoro del marxismo subraya, sobre todo, dos de los tres aspectos señalados: el "crítico y el liberador" (189), considerados en su unidad, ya que se trata de una crítica desmistificadora que orienta "una práctica social que conduce a una liberación real" *(ibid.)*. Aunque Villoro no señala expresamente el tercer aspecto que hemos mencionado, a saber: el del marxismo como conocimiento de la realidad por transformar, nada hay en su texto que permita atribuirle la ignorancia de que esa práctica social, orientada por la crítica desmistificadora, tiene por base un conocimiento de la realidad sujeta a esa mistificación. A esta visión del marxismo que, con las precisiones apuntadas, consideramos compatible con la nuestra, Villoro contrapone con razón la que pierde su filo crítico y se convierte en una concepción totalizante del mundo y de la vida, perdiendo también con ello su función liberadora. Se borran así los dos aspectos—el *1* y el *2*—que hemos considerado propios del marxismo, pero también el tercero: como conocimiento de la realidad. Todo esto con-

viene, ciertamente, a la versión "marxista-leninista" que ha dominado, como doctrina institucionalizada del partido y del Estado, en las sociedades de la Europa del Este hasta el derrumbe del "socialismo real" y asumida incondicionalmente, durante decenios, por el movimiento comunista mundial. Con respecto a esta versión del marxismo, en la que éste—como dice Villoro—deja de ser un pensamiento crítico y libertario, he compartido desde los años sesenta y setenta con otros intelectuales marxistas una actitud cada vez más crítica, tanto en el terreno de la estética y de la filosofía como con referencia a sus concepciones y prácticas políticas. Sin embargo, aunque Villoro matiza su afirmación con ciertos reconocimientos que me honran y estimulan, sitúa mi marxismo "en el interior de la doctrina 'marxista-leninista'"[6] (207), aunque también dice algo que, al parecer, contradice su afirmación anterior: "La considera [esa doctrina] ante todo como una filosofía de la praxis social" (190).

Llegamos así a la confrontación de dos concepciones de la ideología que entrañan, a su vez, una apreciación distinta del lugar que ocupa dentro del marxismo. Ahora bien, si éste es—sin agotarse en ella—reflexión crítica, se trata de ver si, siendo semejante reflexión, puede considerarse asimismo ideología. Villoro rechaza la tesis de los marxistas, entre los que yo me incluyo, de que el marxismo sea "reflexión crítica e ideología". Naturalmente, esto implica un concepto de ideología que impide que ambos términos puedan conjugarse. En verdad, no cabe aceptar y rechazar su conjunción con el mismo concepto de ideología. El que utiliza Villoro es un concepto "restringido" como conjunto de creencias condicionadas de manera social, pero calificadas gnoseológicamente como falsas o insuficientemente justificadas. El que asumimos nosotros es un concepto "amplio" que ya hace tiempo formulamos con esta definición: "La ideología es *a)* un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que *b)* responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que *c)* guía un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales".[7] Se trata de un concepto "amplio" que, al no restringirse gnoseológicamente, puede aceptar en su seno el "restringido", lo cual significa a su vez que si bien el concepto

de Villoro excluye la amplitud del nuestro, nosotros por el contrario no rechazamos que ciertas ideologías de clase respondan a ese concepto "restringido".

No se trata, por supuesto, de una cuestión puramente semántica o teórica. Aunque Villoro dice que "la aceptación de uno u otro concepto de ideología" es importante para ver "cuál de ellos resulta más útil como instrumento teórico", no se trata para él de un problema simplemente teórico, ya que la ampliación del concepto puede traer como consecuencia que sea "utilizada al servicio, no sólo de la liberación, sino también de un nuevo poder opresor" (297). La cuestión, pues, no es de poca monta: si nos subimos al flaco caballo conceptual de la ideología podemos caminar hacia la liberación; si, por el contrario, cabalgamos en el ancho, corremos el riesgo de servir a la opresión. Así pues, hay que escoger el caballo más adecuado para llegar a la meta de la liberación, que a ambos interesa, cuestión por tanto no sólo teórica sino práctica.

LA FILIACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO

Así pues, ¿concepto "restringido" o "amplio" de ideología? Al responder a esta cuestión y decidirla en favor del primero, Villoro no desdeña "la filiación histórica del concepto" en Marx y Engels, al que ya había dedicado un documentado y riguroso—aunque discutible—ensayo. En su nuevo texto reafirma la tesis de que Marx y Engels entendían por ideología conciencia falsa, invertida o deformada de la realidad, con la particularidad de que esa falsedad o deformación, determinada por un interés de clase, cumple la función social de enmascarar o mistificar la realidad social para servir así a ese interés. No nos proponemos seguir a Villoro en este recorrido histórico no sólo porque, como él dice, la filiación histórica de un concepto es de "importancia secundaria" (192), sino también porque hacerlo exigiría un estudio detenido de este concepto no sólo en Marx, Engels y Lenin, sino también en su evolución posterior dentro y fuera del marxismo. Con todo, y ateniéndonos ahora al ensayo que concentra nuestra atención, hay que reconocer que el concepto de ideología en Ma-

rx no es sólo sociológico sino gnoseológico. Y que en él predomina el restringido de "conciencia falsa" aunque Villoro admite que en Marx se encuentra también un concepto amplio de ideología que puede documentarse con el pasaje correspondiente del "Prólogo" de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política.*[8]

Pero, en verdad, el concepto de ideología como "conciencia falsa" o "invertida" es el que predomina en Marx. Que apenas se haya ocupado de la ideología en sentido amplio y, menos aún, que no haya distinguido con precisión sus dos conceptos, puede entenderse si se reconoce que Marx se interesaba ante todo por una forma concreta de ideología: la burguesa de su tiempo. Y puede entenderse asimismo si se reconoce que Marx no ha elaborado la teoría de las ideologías que exige el materialismo histórico como teoría de la totalidad social, de la que es parte integrante la supraestructura ideológica, y cuyos rasgos fundamentales se trazan precisamente en el prólogo antes citado. Así, pues, lo que encontramos en Marx no es una teoría de la ideología, sino la crítica de una forma histórica de ella: primero, como crítica de la religión y la filosofía, y después—en su madurez—como crítica de la economía política *(El capital)*. La ideología se presenta, una y otra vez, como conciencia deformada de la realidad, aunque no siempre falsa en su totalidad, ya que como claramente se pone de relieve en su crítica de la economía clásica, burguesa, hay elementos científicos, verdaderos, que Marx no deja de señalar. Y en el *Manifiesto comunista* se halla implícito un concepto amplio de ideología, entendida como "clara visión de la marcha y los resultados generales del movimiento proletario", visión teórica, o conciencia verdadera de la realidad, a la que el proletariado llega espontáneamente y que no hay que confundir con la visión teórica de esa realidad, elaborada de manera científica y justificada racionalmente por sus teóricos, como Marx y Engels.[9]

Ahora bien, dejando a un lado la "filiación histórica del concepto", pasemos a la confrontación de los dos conceptos—"restringido" y "amplio"—de ideología que respectivamente Villoro sostiene y critica, y abordemos esa confrontación en el mismo terreno que él propone: el que ocupan los tres problemas que considera "clásicos de cualquier teoría de la

ideología" (193), a saber: el de su justificación, el de la demarcación entre ciencia e ideología y el de "panideologismo". Examinemos, pues, por separado, aunque se vinculan estrechamente, estos tres problemas.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA IDEOLOGÍA

Al abordar el problema de la justificación de la ideología, Villoro se atiene a su definición de ella como conjunto de creencias insuficientemente justificadas, en el sentido de que "los enunciados que las expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes" (192). Aunque en otro pasaje afirma que este concepto sólo se aplica "a ciertas *creencias* cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen" (191), subraya que su "justificación" no significa "necesariamente falsa". Una vez descartada la falsedad como atributo necesario de la ideología queda abierto el camino para que incluya creencias verdaderas, si bien no fundadas en "razones objetivamente suficientes". Pero si se admite que comprende creencias falsas o verdaderas, aunque insuficientemente justificadas, es innegable que la ideología—en sentido restringido o amplio—tiene que ver con el conocimiento, pero en una forma distinta de la ciencia, toda vez que esa relación se halla condicionada por su génesis y función social, no así por lo que toca a la validez de los enunciados correspondientes. Desde el punto de vista gnoseológico, la validez de un enunciado ideológico, o de una ideología, es independiente de su condicionamiento social, del interés de la clase o grupo social al que sirve o de la función social que cumple. Es verdadero o falso con independencia de su génesis, servicio o función. Y esto se aplica tanto a la ley de la caída de los cuerpos como a las leyes del modo de producción capitalista. La validez cognoscitiva de un enunciado ideológico está sujeta al criterio de verdad propia de todo conocimiento: el de su racionalidad práctica. El enunciado es válido si se funda en razones objetivamente suficientes, comprobadas en la práctica, y no lo es en caso contrario. Entonces, la ideología no determina—por su lado sociológico—la validez cognoscitiva de las creencias o los enunciados que forman parte de ella. Pero sí determina su mar-

co o límite cognoscitivo, como Villoro admite aunque sólo negativamente, o sea, en tanto que "la ideología falsea o limita el conocimiento" (196). Ciertamente, el condicionamiento social y el interés de clase pueden imponer semejante marco o límite. Así, por ejemplo, la ideología burguesa, de la que forman parte como fines y valores el orden, la conservación y el equilibrio social, fija el marco en que se mueve una teoría de la sociedad como la de Parsons, en la que se esfuman las contradicciones y los antagonismos reales de la sociedad al ser concebida como sistema que se autorregula sin escisiones ni conflictos. Ahora bien, una ideología de signo opuesto—liberadora, socialista—abre posibilidades distintas, tanto a la investigación como a sus resultados, ya que responde al interés de una clase social a la que sirve; por el contrario, no ocultar las tensiones y contradicciones, sino ponerlas de manifiesto. Pero, lo que haya de verdad o falsedad en los enunciados correspondientes, habrá de justificarse—como toda creencia que se tenga por verdadera—con los criterios y métodos propios del verdadero conocimiento.

Ahora bien, la justificación de la ideología no se reduce a su aspecto gnoseológico, es decir, a lo que haya en ella de verdad o falsedad, o de insuficientemente fundado en razones. La ideología no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello, encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción. Por su aspecto sociológico, o sea, por los intereses, fines, valores y función social correspondientes, una ideología no sólo se justifica o invalida teórica, racionalmente, sino también práctica, socialmente. A esta forma de justificación, distinta de la cognoscitiva, o fundada en razones, la llamaremos justificación propiamente ideológica, o simple-mente ideológica. La justificación de este género toma en cuenta *1)* la vinculación de la ideología con el interés del grupo social o clase y *2)* los fines y valores, así como el comportamiento práctico que deriva de ellos.

El papel del interés de clase, o grupo social, a la vez que el de los fines y valores en que se expresa, es fundamental en la justificación ideológica, y no se halla supeditado al papel determinante de las razones en la justificación gnoseológica. De ahí que la crítica de una ideología, desde el punto de vista gnoseológico, no basta para invalidarla ideológicamente. Ningún argumento racional convencerá al capitalista de que explota al obrero al comprar su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que no se justifica con razones, puede justificarse por el interés particular al que sirve. Y así lo justifica el capitalista, ya que dejaría de ser tal si no se comportara de acuerdo con su interés de clase. Pero si la justificación ideológica depende del interés del grupo social o clase correspondiente que, a su vez, es relativo, particular, dicha justificación será, por tanto, relativa y particular. Lo cual significa que, por su forma de justificación tanto vale una ideología como otra en cuanto a que responde adecuadamente a sus intereses respectivos. Para que la validez de una, en este terreno, se afirmara frente a las pretensiones injustificadas de otra, sería necesaria una instancia—no ideológica—que inclinara ideológicamente la balanza en un sentido u otro. Al no existir semejante instancia, que Mannheim trató inútilmente de identificar con la intelectualidad,[10] toda ideología es válida en cuanto que responde a un interés particular, de clase o grupo social, y no lo es si contradice, o se desvía de, ese interés. Tanto en un caso como en otro la conclusión forzosa es la del relativismo: todas las ideologías, por ser relativas a un interés particular, son igualmente válidas.

Ahora bien, este relativismo generalizado tiene como supuesto el reduccionismo de clase, raza, etnia o nación que absolutiza el interés particular de la comunidad social correspondiente. Pero, como demuestra la historia real, hay situaciones concretas como, por ejemplo, frente al nazismo en que coinciden los intereses particulares de grupos sociales o comunidades nacionales. Por otro lado, hay intereses de clase—como los de la burguesía revolucionaria en otros tiempos, y los de las clases oprimidas y explotadas de hoy—que son generalizables en cuanto a que sirven a un interés humano universal de emancipación. Finalmente, hay fines y valores—como por ejemplo, los de independencia y soberanía de los pue-

blos, derechos humanos, respeto a la naturaleza, etcétera—que en un mundo social dividido por los intereses particulares de clase, raza, etnia o nación los rebasan por su grado de universalidad y se legitiman frente a esos intereses particulares. Así pues, dada la naturaleza de los intereses y de los fines y valores con que se expresa, no todas las ideologías, en un momento dado, tienen la misma validez. Hay opciones—como son las que pueden hacerse entre liberación y opresión, emancipación y explotación, igualdad y discriminación racial, igualdad y desigualdad social, etcétera—que se justifican ideológicamente, es decir, por la superioridad de los fines y valores de la opción escogida.

Ciertamente, desde la perspectiva del concepto "restringido" de ideología, carece de sentido hablar de justificación ideológica, ya que lo determinante en ella es su relación negativa con el conocimiento, aunque se reconozca que esa relación se halla determinada socialmente. Pero, como hemos visto, además de la justificación por razones, hay la justificación por interés, aunque éste sea estrictamente particular o, en mayor o menor grado, universalizable. Pero, desde el punto de vista ideológico, no basta la justificación racional. Veamos esto en dos ideologías diametralmente opuestas. Una, la ideología racista que, ciertamente, no se justifica de manera racional, ya que su falsa visión de la realidad humana y social no puede fundarse en razones. Como se ha demostrado científicamente, carece de fundamento racional, objetivo, la tesis de la desigualdad racial o de la superioridad de una raza sobre otras que pregona la ideología racista. Y aunque responda a los intereses particulares, no generalizables, de un grupo social, no podemos dejar de rechazarla. Pero nuestro rechazo no se debe sólo a que—de acuerdo con lo que la ciencia demuestra—no se funda en razones suficientes, sino porque, dado el interés particular que se expresa en sus fines y valores, se contrapone a los valores de igualdad y justicia que, desde otra posición ideológica, hemos asumido. Veamos ahora el problema de la justificación de una ideología como la socialista, con referencia expresa a la versión representada por el socialismo de inspiración marxista, que—a diferencia del utópico—presupone cierto conocimiento objetivo, fundado, de la realidad social, así como de las po-

sibilidades, medios y agentes sociales de su transformación. Pero este lado cognoscitivo de la ideología socialista, que tiene que justificarse racionalmente como todo conocimiento, no basta para justificarla. Lo que la justifica en definitiva y puede mover a los hombres a participar en la lucha por el socialismo es su proyecto de emancipación, sus valores de libertad real, democracia plena y justicia social. En suma, es el interés general, humano, al que responde, y al que pueden elevarse ciertos intereses particulares—los de grupos sociales explotados, discriminados u oprimidos—que se expresa en los valores socialistas que hemos mencionado. Ciertamente, es la creencia en esos valores lo que justifica ideológicamente al socialismo. Pero esta justificación sólo puede hacerse desde un concepto amplio de ideología, de acuerdo con el cual en ella no se trata sólo de pensar el mundo, sino de valorarlo y guiar el comportamiento práctico hacia él, y todo ello respondiendo a los intereses y aspiraciones de grupos sociales en mayor o menor grado universalizables.

LA DEMARCACIÓN ENTRE CIENCIA E IDEOLOGÍA

Como es sabido, el problema de la demarcación fue planteado sobre todo por Karl Popper al proponer el criterio de refutabilidad o falsabilidad para deslindar la ciencia de lo que no lo es. Si nos atenemos a su línea divisoria, la ideología caería del lado de lo que no es ciencia. Así pues, la ideología no es ciencia o—más exactamente—es irreductible a ella. Baste recordar, por un lado, que la ideología es anterior—y no sólo en el sentido althusseriano de preciencia o preteoría—a la constitución de la ciencia como tal en los tiempos modernos. Por otro lado, aunque pueda comprender creencias verdaderas—además de fines, valores y directivas de acción—esas creencias no se hallan justificadas suficientemente como en la ciencia. Pero si la ideología no es ciencia ni es reductible a ella, cumple siempre una función cognoscitiva, ya que proporciona cierta idea del mundo, así como de las relaciones del hombre con él, y de los hombres entre sí. Hay que distinguir, pues, entre ciencia e ideología, lo que obliga

1) a establecer un criterio de distinción, o demarcación, y *2)* a determinar quién—o qué disciplina—establece ese criterio.

Abordemos la primera cuestión. Se puede pensar en dos criterios de distinción que, como veremos, se relacionan entre sí: *a)* el del interés al que responden respectivamente la ideología y la ciencia y *b)* el de la forma de justificación de una y otra. Si la demarcación se hace atendiendo a la naturaleza del interés en un caso y otro, hay que subrayar que el de la ciencia en cuanto tal es general y excluye el interés particular, de clase o grupo social. El interés general en producir conocimientos no se halla supeditado a un interés particular; por ello, no hay ciencia de clase. Sin embargo, como señala Villoro, uno y otro interés no coinciden ni se oponen necesariamente. Pero no se trata de que la ciencia sea indiferente al interés de clase, ya que éste puede impulsarla u obstaculizarla y conducir—sobre todo en las ciencias sociales—a una aceptación o rechazo, por motivos ideológicos, de sus enunciados verdaderos. Ahora bien, nada de esto afecta al interés general propio de la ciencia o de la investigación científica en cuanto tal. El sacrificio del interés general por motivos extracientíficos, ideológicos—recuérdese a este respecto el destino de la biología soviética en tiempos de Stalin en manos de Lyssenko—, se vuelve contra la ciencia misma.

Villoro acepta esta distinción entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia, pero señala con razón las dificultades para establecer cuándo una creencia responde al primero y cuándo al segundo. Pero las dificultades para aplicar el criterio no invalidan el criterio mismo. Aunque, ciertamente, "tendríamos que proponer criterios teóricos más seguros" (197), no estamos totalmente huérfanos en este terreno. Como ya decía el viejo Aristóteles, la ciencia es ciencia de lo general y dispone de criterios y métodos para determinarlo. En cuanto a la ideología, el problema es más complejo; no sólo porque—como recuerda Villoro—es rasgo propio de cierta ideología presentar el interés particular como general, sino también porque una clase social puede asumir el interés particular de otra como propio; así sucede, por ejemplo, cuando el reformismo socialdemócrata hace pasar el interés de la burguesía por el pro-

pio de la clase obrera. La mistificación ideológica, en el primer caso, o la falsa identificación en el segundo, deben ser objeto de una crítica que ponga en su verdadero lugar el interés propio y el ajeno. A estas dificultades hay que agregar las que surgen al tratar de establecer, en las relaciones entre el interés particular de una clase o un grupo social y el general que lo rebasa, cuándo ese interés particular es por su naturaleza irrebasable y cuándo coincide con el de otros o puede, en una situación histórica determinada, ser generalizable. Finalmente, Villoro se refiere a las creencias que tienen un interés general ("propio de todo hombre") sin que por ello puedan considerarse científicas, como es el caso de las creencias morales y estéticas.

Ciertamente, si se parte de la tesis de que el interés particular es el propio de la ideología, y el general de la ciencia, y si se admite también que hay creencias generales *no* científicas, éstas tendrán que ser necesariamente *no* ideológicas. Ahora bien, si esta conclusión se desprende del concepto "restringido" de ideología no es forzosa desde el concepto "amplio" de ella. Detengámonos, aunque sea brevemente, en esto.

Cuando se afirma que lo general es propio de la ciencia, y lo particular de la ideología, y se reconoce, a la vez, que lo general puede darse fuera de la ciencia—como en el arte, el derecho o la moral—, es evidente que no se está empleando el término en el mismo sentido. En el primer caso, tiene que ver con la verdad y sólo se da en el plano cognoscitivo; en el segundo, apunta a un valor y sólo se da—por su relación con él—en el plano ideológico o en la "forma ideológica" (arte, moral, derecho) correspondiente. De acuerdo con el concepto "estricto" de ideología, la línea divisoria entre lo científico y lo ideológico pasa por la forma de justificación cognoscitiva. Pero, a su vez, como lo ideológico se vincula a un interés particular, lo general ha de situarse necesariamente en un espacio no científico ni ideológico. Ahora bien, este espacio se hace innecesario si se admite que lo general en la ideología es de distinta naturaleza que en la ciencia: es el interés de una clase o un grupo social con la particularidad de que puede generalizarse, en mayor o menor grado, hasta llegar a ser—como en el arte, la moral o el derecho—lo "propio de todo hombre". Lo

que Villoro sitúa fuera de lo “no científico” y de lo “no ideológico” queda en verdad fuera de lo primero, pero no de lo segundo. Por tanto, no es necesario trazar una nueva línea de demarcación en el seno de lo “no científico” que dejara a un lado, y otro, y tajantemente separados, el interés particular y el interés general. Y esto nos lleva a la cuestión que Villoro plantea en estos términos: la línea de demarcación entre ciencia e ideología, ¿es ideológica o científica?

La conjunción disyuntiva “o” en la pregunta determina una respuesta acorde con el concepto “restringido” de ideología, a saber: la reflexión de este género no es ideológica. Esta respuesta podríamos aceptarla si se matizara diciendo que semejante reflexión no es pura o exclusivamente ideológica. En verdad, sería propia de una teoría científica o ciencia de las ideologías, aunque—como dice Villoro (198)—no de una ciencia “pura” incontaminada ideológicamente. Como parte integrante de la teoría de la sociedad y la historia que es, para nosotros, el materialismo histórico, la teoría de las ideologías responde al interés de las clases a las que sirve para desmistificar la realidad y ajustar sus aspiraciones y su práctica social a la transformación de ella. A esta teoría corresponde esclarecer lo que es la ideología en su doble aspecto—gnoseológico y social—y la relación mutua entre ellos; establecer, de acuerdo con su doble naturaleza, las formas de justificación respectivas: cognoscitiva y propiamente ideológica y, con base en estos esclarecimientos, sin confundir ni contraponer, pero sí distinguiendo ciencia e ideología. Tendríamos entonces una teoría científica que no excluye—como no los excluyen las ciencias sociales—sus ingredientes ideológicos.[11] En suma, la demarcación entre ciencia e ideología la hace una teoría que se justifica con razones suficientes, sin dejar de tener por ello un carácter ideológico. Por último, con la cuestión abordada de si la línea de demarcación entre ciencia e ideología puede trazarse en todo tipo de creencias, o si cabe hablar de ciertas creencias que, por no ser científicas ni ideológicas, no quedarían a un lado de esa línea de demarcación, se relaciona la tercera cuestión que plantea Villoro como propia del “panideologismo”.

LAS DESVENTURAS DEL “PANIDEOLOGISMO”

El “panideologismo” que Villoro atribuye al concepto amplio de ideología (201 y ss.) es objeto de sus críticas en dos direcciones: *1)* por su tendencia “totalizante”, ya que comprende toda clase de creencias “con la sola excepción, en algunos casos, de las científicas” (201), y *2)* por las consecuencias negativas a que conduce en la actitud hacia otras creencias distintas u opuestas. Veamos la crítica de Villoro en ambos sentidos.

Frente a la tendencia “totalizante” mencionada sostiene que no sólo las creencias científicas quedan fuera de la ideología, sino también las *no* científicas a las que habría que asignar un *status* terciario: ni científico ni ideológico. Como ya hemos visto, esta tesis tiene por base la contraposición entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia. Si hay creencias—como las estéticas y morales—que responden a un interés general, no pueden tener un carácter ideológico. Ahora bien, como ya señalamos, lo general en las ciencias y la ideología no tiene la misma naturaleza; en el primer caso, se relaciona con la verdad, y en el segundo, con un valor. Y justamente por su contenido valorativo, así como por su génesis y función social, esas creencias estéticas y morales que han alcanzado el nivel de lo general humano tienen un carácter ideológico.

En abono de su tesis, Villoro cita este pasaje mío: “Muchas ideas contenidas en una obra estética por haber recibido una forma artística, rebasan su *status* meramente ideológico” (202). Pero lo que afirmo con estas palabras es que se rebasa lo meramente ideológico, no que desaparezca. Ciertamente, en la obra de arte, las ideas no se encuentran en su estado originario, sino que han recibido una forma en la materia correspondiente. La ideología en el arte es ideología *formada*, hecha piedra, palabra o sonido, según el arte de que se trate. Y justamente por ello el interés particular al que respondía originariamente se trasciende y adquiere la validez que responde a un interés general, humano. Pero esto no sólo se da en el arte, sino también en otras formas ideológicas como la moral o el derecho. A este interés general, “propio de todo hombre”, responden, por ejemplo, los derechos humanos, las normas morales que condenan la tortura o las

que exigen tratar siempre al hombre como un fin, así como las exhortaciones ecologistas de nuestros días a respetar la naturaleza y no destruir la base natural de la existencia humana. Si toda adscripción o encarnación de un valor tiene un carácter ideológico, lo tienen en consecuencia toda obra de arte, norma moral o jurídica, y no sólo cuando responden al interés particular de clase o grupo social, sino también cuando adquieren una validez general que rebasa el interés particular. Así pues, ciertas creencias estéticas o morales, o más exactamente las obras de arte o las normas morales en que se dan, pueden alcanzar el plano de lo general sin perder su carácter ideológico.

Otro tipo de creencias que Villoro sustrae de la esfera de la ideología son las propias del pensamiento "disruptivo" (202), en el que incluye el pensamiento liberador y revolucionario. Cierto es que este pensamiento, por lo que tiene de proyecto, ideal o utopía, no es científico ni se funda científicamente; de ahí que sea tan desafortunada la expresión "socialismo científico". Cierto es también que ese pensamiento liberador, en cuanto que aspira a realizarse, requiere un conocimiento y una crítica de la realidad. Pero, si no es científico de por sí, ya que no forma parte de una teoría científica ni se halla suficientemente justificado, sí es ideológico. Y lo es en cuanto que *1)* sirve al interés de una clase o grupo social; *2)* entraña una crítica, o valoración negativa, de lo existente y una valoración positiva, en su proyecto, de lo que aún no es, y *3)* guía un comportamiento práctico respecto al presente y al futuro. Sólo un concepto amplio de ideología, que ponga en relación esos tres aspectos, puede albergar en su seno creencias como las estéticas, morales y liberadoras o revolucionarias sin necesidad de alojarlas en el borroso campo terciario de lo no científico ni ideológico.

Y pasamos finalmente al problema de los riesgos o consecuencias desventuradas que, a juicio de Villoro, se derivan—no sólo teórica sino prácticamente—del concepto amplio de ideología. El primero de ellos es la "politización de toda creencia" (204). Cierta experiencia histórica (como la inspirada por el "marxismo-leninismo" soviético) atestigua semejante ideologización política; sin embargo, ésta no nos permite vincular necesa-

riamente la politización de las creencias morales, estéticas, o las de la filosofía y la ciencia con el concepto amplio de ideología. En este punto conviene precisar que si bien lo ideológico se hace presente en el arte, la literatura, la moral, el derecho e incluso en la filosofía y las ciencias sociales, no se hace presente de la misma manera, sino de un modo específico, en cada una de esas formas ideológicas. La ideologización política consiste justamente en pasar por alto esa diversidad, y reducirla a una determinada forma de ellas, en este caso la política. Pero semejante reduccionismo no sólo se da en "la politización de toda creencia" sino también en la reducción que llevan a cabo, por ejemplo, el moralismo, esteticismo o economicismo al medir las diversas creencias por el mismo rasero ideológico: moral, estético o económico. La ideologización en el arte no está en reconocer lo que es una cuestión de hecho, a saber: que cierta ideología es parte integrante de él, sino en verla en su estado originario, como ya apuntábamos, y no en su especificidad, es decir, como ideología *formada.*

El segundo riesgo que apunta Villoro, o sea, la tendencia a extender el carácter ideológico de una creencia a todas las de un individuo o grupo social tiene la misma raíz que la anterior: pasar por alto, el homogeneizarlas, lo que hay de específico en ellas. Pero el concepto amplio de ideología no entraña semejante homogeneización o extensión de lo que un individuo o grupo social acepta ideológicamente en determinado plano—por ejemplo, el político—a todas sus formas de comportamiento: teórico o práctico. Así, por ejemplo, lo que Borges es—de acuerdo con sus creencias políticas conservadoras—no puede extenderse a lo que estéticamente es su poesía. Lamentablemente semejante tendencia, a la vez homogeneizante y reduccionista en el terreno ideológico, se ha dado en más de una ocasión, pero de ella no puede hacerse responsable al concepto amplio de ideología.

Por último está la tendencia a la intolerancia, a la que conducen las dos tendencias anteriores. Ciertamente, el reduccionismo ideológico, de un lado, que se pone de manifiesto en "la politización de toda creencia", y el extensionismo, de otro, en virtud del cual el carácter ideológico de

una forma de creencias se extiende a todas las de un individuo o grupo social, conducen a la into-lerancia, es decir, a la exclusión de ideas, valores o fines ajenos a los propios. Como demuestra en forma rotunda la experiencia histórica, la intolerancia acompaña necesariamente a las ideologías—como las racistas, nacionalistas, integristas, autoritarias o antidemocráticas—que, por su propia naturaleza, tienen un carácter exclusivo y excluyente. Pero, como demuestra también la experiencia histórica de las sociedades del "socialismo real", la intolerancia se da también al transformarse ideologías originariamente liberadoras, revolucionarias, en ideologías de signo opuesto: autoritarias, opresoras. Pero semejante transformación no es asunto puramente ideológico y menos aún explicable por el paso de un concepto "restringido" a otro amplio de ideología. La explicación hay que buscarla en las condiciones reales de todo tipo que hicieron posible la construcción de esas sociedades con esas características, y entre ellas, la de la ideología correspondiente, cualesquiera que fuesen las intenciones emancipatorias de los revolucionarios en su ideología originaria.

PUNTO FINAL

Llegamos así al término de nuestro intento de dar respuestas a las críticas de Luis Villoro a nuestro concepto amplio de ideología. Teniendo muy presente su lúcida y aguda argumentación, y reconociendo el estímulo que ha significado para afinar y refundar el concepto que en textos anteriores yo había asumido, considero que, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, este concepto "amplio" de ideología tiene más ventajas que el "restringido" de ella, aunque sin desconocer los riesgos y desventuras que cierto uso "ideológico" de él—que por supuesto no comparto—ha tenido y puede tener.

Agradezco, finalmente, a Villoro su reconocimiento y aliento a mantener mi "ejercicio crítico", ya que es consustancial con el "pensamiento crítico y libertario" con el que sigo identificando al marxismo. A reafir-

marme en esta concepción de él me han estimulado las críticas de Luis Villoro.

1993

[1] La primera edición de este libro, con el título de *La revolución de Independencia*, es de 1953.

[2] Ambos textos se incluyen en el volumen *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

[3] Se trata del libro *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1983.

[4] Forma parte del volumen de Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (comps.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, México, 1985, pp. 189-205.

[5] L. Villoro, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", en *Praxis y filosofía…, op. cit.* La cifra entre paréntesis en esta cita y en las siguientes del mismo texto corresponde a la página de dicho volumen.

[6] En el terreno de la estética me he opuesto a la doctrina y la práctica del "realismo socialista" de la llamada estética "marxista-leninista" desde mi primer libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965); mi *Filosofía de la praxis* (1ª ed., 1967; 2ª ed. corregida y ampliada, 1980), se sitúa en una posición crítica y opuesta con respecto a la metafísica materialista y la concepción totalizante del mundo, del *Diamat* soviético; en el terreno político y social he cuestionado, desde la década de los setenta, la pretendida naturaleza socialista de las sociedades del "socialismo real" y he impugnado ciertos principios leninistas sobre el partido, el Estado, la conciencia de clase y la dictadura del proletariado que las inspiraban y justificaban *(cf.* los textos recogidos en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México, 1985.

[7] "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales" en el presente volumen.

[8] En ese pasaje dice Marx: "Hay que distinguir siempre el cambio material ocurrido en las condiciones económicas de producción, que pueden comprobarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra ideológicas, en que los hombres cobran conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlos" (cita y trad. de L. Villoro en "El concepto de ideología en Marx y Engels", *op. cit.*, p. 79).

[9] Sobre la distinción entre conciencia de clase y visión teórica científica, *cf.* mi *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, 1980, pp. 353-356 y 361-363.

[10] *Cf.* Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, pp. 222-234. Véase también mi crítica a Mannheim en mi ensayo ya citado "La ideología de la 'neutralidad ideológica'…", *op. cit.*, pp. 147-148.

[11] *Cf.* "La ideología de la 'neutralidad ideológica'…" en el presente volumen.

LA UTOPÍA DE DON QUIJOTE

I

AUNQUE TODA CREACIÓN LITERARIA hunde sus raíces en el suelo nutricio de la sociedad de su tiempo, muestra siempre la capacidad de dialogar con los lectores de otras sociedades y otros tiempos. Por ello, puede responder a sus preguntas en un interrogatorio inagotable. Pero las preguntas, para que puedan ser contestadas, tienen que estar dirigidas a la obra misma, es decir, a un objeto que, una vez producido, adquiere una vida propia y, por ello, sobrevive a—y se independiza de—la vida de su autor. En nuestro caso, la obra a la que ahora nos proponemos interrogar es *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,*[1] y nuestra pregunta se dirige no a lo que su autor, Miguel de Cervantes, se propuso poner en ella, sino a lo que encontramos—como lectores—en la obra. Distinguimos, por tanto, entre las ideas encarnadas, formadas en la obra, y las ideas que el autor pretendió encarnar o formar. O también, entre sus intenciones y propósitos—si es que tenemos acceso a ellos—y sus resultados. La historia de la literatura nos ofrece ejemplos aleccionadores de obras cuyas ideas se encarnan en ellas "a pesar de" o "contra" las intenciones o propósitos de su autor. Baste citar, en este punto, los casos ejemplares de Balzac, Tolstoi y, entre nosotros, José Revueltas. Y ello incluso aunque el autor manifieste abiertamente sus intenciones, como hace Cervantes al declarar en el párrafo final del *Quijote* que "no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballería [...]" Ahora bien, es la obra misma, y no el propósito declarado de su autor, la que ha de decirnos si toda la riqueza y universalidad del *Quijote* cabe en la nuez de la parodia de un género literario que ya había caducado en su tiempo.

II

Si es la obra la que tiene que responder, hay que destacar el número abrumador de preguntas que se han hecho a la obra de Cervantes y de respuestas que se han encontrado en ella. Detengamos nuestra atención, dentro de este océano diverso e inago-table, en dos de ellas. Una es la de Heine, el poeta romántico amigo de Marx, quien pregunta por el significado de la locura de don Quijote; y lo encuentra en "querer introducir demasiado pronto el porvenir en el presente". Es, en verdad, la pregunta del romántico que se siente a disgusto en la sociedad prosaica de su tiempo y al que le preocupa—como a su amigo, el revolucionario Marx—el porvenir que ha de desplazar al presente. En nuestro segundo ejemplo, es Unamuno—este angustiado vasco al que tanto le duele España—el que pregunta. Pregunta precisamente por el ser de España y lo encuentra en el quijotismo como hambre de inmortalidad.

Las preguntas de Heine y Unamuno forman parte de la interminable lista de ellas que, desde diferentes alturas de los tiempos, en diversas sociedades y desde perspectivas ideológicas distintas, se han hecho a la famosa obra de Cervantes. Ahora bien, estas preguntas para que puedan ser contestadas no han de ser arbitrarias o simple proyección del sujeto que las hace. Tiene que darse en la obra misma, en su organización interna, la posibilidad de la respuesta. De no ser así, la pregunta quedará en el aire.

III

Y nuestra pregunta es la siguiente: ¿podemos leer la novela de Cervantes como una utopía? La pregunta tiene sentido, a nuestro juicio, porque don Quijote es, a lo largo de ella, un hombre de acción. Pues bien, si es así, cabe preguntar: ¿qué es lo que le mueve a aventurarse a actuar? ¿Qué valores o ideales le impulsan? ¿Y cómo actúa? Y nuestra respuesta, que habrá de argumentarse, desde ahora es ésta: lo que mueve a don Quijote a actuar es una utopía, y su comportamiento práctico, su modo de realizarla, es utópico. Pero no apresuremos el paso.

Decíamos anteriormente que si la pregunta mira, ante todo, al sujeto o lector que la hace, la respuesta tiene que enraizarse en la obra; es decir,

en ella tiene que darse la posibilidad de la respuesta para que la pregunta no quede en el aire. Ahora bien, esta posibilidad se da, en primer lugar, porque en la obra cervantina encontramos un discurso utópico directo: la oración de don Quijote a los cabreros sobre la edad de oro (capítulo XI de la primera parte); y, en segundo lugar, porque todo el conjunto de acciones o aventuras del ingenioso hidalgo pueden verse como el intento fracasado de realizar el contenido utópico de ese discurso.

Así pues, la pregunta tiene sentido desde el ángulo de la obra. Ahora bien, desde el lado del lector se trata de la pregunta que brota de un presente, el nuestro, en el que el pragmatismo, el eficientismo y el consumismo impuestos por la lógica de la acumulación capitalista, y el fracaso histórico de los grandes proyectos de transformación social, ponen en cuestión la necesidad y la vitalidad de las utopías. No es casual que los bachilleres y curas de nuestro tiempo, en su empeño de reconciliar la idea con la realidad, griten: ¡estamos hartos de sueños!, ¡basta ya de utopías!

Preocupados por el destino de la utopía en tiempos de desen-canto, como los nuestros, en que se busca sepultarla, queremos hoy tomar el pulso a la obra de Cervantes, y ver si late de un modo utópico. Y si es así, si hay una utopía en el *Quijote*, qué tipo de utopía es y qué aporta su lectura a quienes están preocupados por su destino en nuestro tiempo. Pongamos, pues, la proa hacia el promontorio utópico cervantino.

IV

Al hablar del discurso y comportamiento de don Quijote estamos suponiendo un concepto de utopía que nos permite calificar ese discurso y ese comportamiento como utópicos. ¿Qué concepto es éste? Por supuesto, el que vemos aplicado—no obstante sus convergencias y divergencias—en un conjunto de obras al que pertenecen las utopías más conocidas: las de Platón, en la Antigüedad griega; de Tomás Moro, Campanella y Bacon, en el Renacimiento, o las de Fourier, Owen y Cabet, en el siglo XIX. A esta línea utopista habría que contraponer, para fijar mejor su contorno, un pensamiento antiutópico como el de Aristóteles y Maquiavelo, ajustado a

la manera de vivir de su época, o como el de Orwell en *1984*, que prolonga y extrema en el futuro los rasgos más negativos del presente. Con base en las expresiones más conocidas de la mentalidad utópica, tanto en una caracterización nuestra, anterior (en *Del socialismo científico al socialismo utópico)* de la utopía, como en las reflexiones acerca de ella de tratadistas contemporáneos (Mannheim, Ricoeur), podemos distinguirla por los siguientes rasgos:

1) La utopía remite imaginativamente a una sociedad futura, inexistente hasta ahora. En el presente, no hay lugar para ella: "utopía" significa literalmente, según la traducción de Quevedo, "no hay tal lugar".

2) La utopía no es, pero debe ser. En contraste con la contrautopía (la de Orwell, por ejemplo), es asumida por sus autores y propuesta a sus lectores como valiosa y, por tanto, deseable.

3) La utopía es valiosa y deseable justamente por su contraste con lo real, cuyo valor rechaza y, por consiguiente, considera detestable. Toda utopía entraña, en consecuencia, una crítica de lo existente. Y sólo porque se halla en relación con una realidad que, por detestable, es criticada, se hace necesaria.

4) La utopía no sólo marca—con su rechazo y crítica—un distanciamiento de lo existente, sino también una alternativa imaginaria a sus males y carencias.

5) La utopía no sólo anticipa imaginariamente esa alternativa, sino que expresa también el deseo, aspiración o voluntad de realizarla. Lo cual significa a su vez que esa sociedad utópica que se desea o aspira a realizar se tiene por posible.

6) Al tratar de realizarse la utopía se muestra la impotencia o imposibilidad de realizarla. Pero esta impotencia—absoluta en ciertas utopías—es relativa y condicionada en otras. El fracaso de hoy puede ser el éxito de mañana. El sueño y la ilusión presentes pueden ser una realidad en el futuro. Pero subrayemos: *pueden ser*…

Vemos, pues, que la *utopía*—ya sea en términos absolutos o relativos— es del orden de lo irrealizable, en tanto que la *topía* (lo que tiene lugar) es del orden de lo realizado o realizable en el orden existente.

La utopía se hace necesaria cuando no se acepta lo que es y, por tanto, se hace necesario trascenderlo. Al poner en cuestión lo real (la sociedad, el poder, sus valores e instituciones) y abrir un espacio ideal, irreal o futuro, la utopía es subversiva. Subvierte lo real y abre una ventana a lo posible. Hay, pues, una incongruencia entre utopía y topía, entre lo posible y lo real, que se trata de superar trascendiendo lo real, transformándolo, para que lo posible encuentre su lugar en la realidad. Lo que significa que una utopía concreta, determinada, deja de ser tal para dar paso a una nueva utopía. Ahora bien, la utopía que se mantiene como tal, es decir, a distancia de lo real, es índice de que el intento de realizarla se salda con un fracaso. Pero el fracaso de una utopía concreta no anula toda utopía, aunque sí exige situarla en nuevas condiciones, esperar nuevos tiempos o recurrir a nuevos medios para realizarla.

En suma, no hay "fin de la utopía", como no hay "fin de la historia", ya que ésta es inconcebible sin un horizonte utópico, mientras sea necesaria y deseable una alternativa a la sociedad existente. Su fracaso pone de manifiesto la precariedad, inadecuación o inoportunidad de los intentos de realizarla, pero no de la necesidad y deseabilidad de su realización. Sólo quien se adapta a lo existente como un límite insalvable, y se siente satisfecho dentro de sus límites, puede renunciar a los sueños, aspiraciones o proyectos de subvertir y transformar—aunque sea imaginariamente—lo real; es decir, a la utopía. Pero volvamos al *Quijote*.

V

La sociedad utópica parece dibujada con toda nitidez en el discurso de don Quijote a los cabreros (capítulo XI de la primera parte). La sociedad con que él sueña no existe en el presente, pero ha existido en los tiempos que Cervantes llama la edad de oro, haciéndose eco de un tema ya abor-

dado por los grandes escritores de la Antigüedad clásica: Virgilio, Ovidio, Hesíodo y Séneca. Edad dichosa aquella

> [...] porque entonces los que vivían en ella ignoraban estas dos pala-bras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto.

En este pasaje conviene subrayar lo que el propio Cervantes pone en cursivas: *tuyo* y *mío*. La dicha de los hombres de esos tiempos dorados queda vinculada a la ignorancia de esas dos palabras; es decir, a la inexistencia de la propiedad privada y, por tanto, como rasgo esencial de esa sociedad utópica, la comunidad de bienes. Con esas dos palabras, "tuyo" y "mío", Cervantes prefigura lo que dirá más tarde Rousseau—como advierte Américo Castro—en su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*. Ciertamente, sería excesivo ver en este pasaje una exaltación embozada del comunismo primitivo, o hacer de Cervantes un Rousseau *avant la lettre*, pero es indudable que en la utopía de don Quijote está la idea de una sociedad futura, en la que el principio sacrosanto de la propiedad privada deja paso—como en las utopías de Platón o de Tomás Moro—a las "cosas comunes". Se trata asimismo de una sociedad que don Quijote en su discurso sitúa en el pasado, una sociedad de la que se destaca no tanto su existencia histórica, que ciertamente no se afirma, como su condición de modelo o utopía que *debe* realizarse en el presente. Una sociedad en la que

> todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia [...] No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad.

En suma, una sociedad que tiene por base económica y social la inexistencia de la propiedad privada y la comunidad de bienes, y en la que imperan las relaciones de paz, amistad y concordia entre los hombres, así como la verdad y la llaneza, la hones-tidad y la justicia. Pero estos princi-

pios no son exclusivos de la sociedad soñada y deseada, sino que también han de encarnarse en la sociedad presente, tan ayuna de ellos. La edad de oro con que sueña don Quijote, como toda sociedad utópica, debe existir justamente porque sus principios y valores no existen o se hallan degradados en el presente. Lo que existe es la "edad de oro" que, como toda utopía, entraña una crítica de lo existente: la edad de hierro. Es ésta—como hace ver don Quijote a los atónitos cabreros—una edad detestable en la que imperan el fraude, el engaño y la malicia; en la que no existen la paz, la amistad ni la concordia; en la que el favor y el interés turban y ofenden a la justicia; en la que en el entendimiento del juez se asienta la "ley del encaje" y en la que la honestidad no puede andar a solas sin temor de verse menoscabada por lascivos intentos. Es asimismo la época en que la propiedad privada existe y no se ignoran las palabras *tuyo* y *mío.*

Todas las aventuras de don Quijote envuelven una crítica de esa edad detestable, crítica que—a la vez—apunta directamente a la sociedad española de su tiempo al flagelar la corrupción de su justicia, al hacer frente a las injusticias de todo género por alta que sea su procedencia y al denunciar los vicios de sus instituciones (como la Iglesia) y de la clase dominante (la nobleza). Una crítica, asimismo, de inspiración humanista renacentista y cristiana erasmista, para la cual el valor del hombre se asienta en lo que hace ("no es un hombre más que otro—dice don Quijote—si no hace más que otro") y la virtud—a diferencia de la sangre—vale porque se sustenta en sí misma ("la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale"). Ahora bien, la crítica de lo realmente existente conduce a la utopía, a lo que debe ser, en tanto que los principios y valores utópicos permiten medir y descalificar lo que es: la detestable edad de hierro.

VI

En el *Quijote* no sólo encontramos la crítica de lo existente, sino también la utopía que nace de ella con sus principios y valores (el bien, la justicia, la verdad, la honestidad, la concordia, la paz). No hay—como ya hemos señalado—una muralla que separe a la realidad y la utopía; una

conduce a la otra. La percepción de lo que es lleva a la visión de lo que debe ser, y en lo que debe ser está la razón de que se critique lo que es. Pero no sólo existe esa relación mutua entre *topía* (lo que es) y *utopía* (lo que debe ser). Don Quijote no es sólo el visionario de un mundo ideal: la "edad de oro". Su utopía no es tampoco pura y simplemente la visión placentera de un pasado feliz. Es la visión de un mundo ideal que debe realizarse, o de un pasado que debe ser restaurado. Lo ideal, la edad dorada, debe introducirse ahora y aquí. No se trata de rememorar el pasado, sino de traerlo al presente, reviviéndolo en la realidad, o sea, en los tiempos detestables de la "edad de hierro". Pero esto no es sólo asunto de teoría (en su sentido originario = visión), sino en el sentido práctico de aventura o acción. Para don Quijote la tarea vital a que se entrega no es la de pensar la sociedad futura, sino la de asumir en el plano ideal sus principios o valores. Don Quijote no es hombre que se deje arrastrar por las dudas: ni duda de sí mismo ("Yo sé quien soy", dice con orgullo), ni duda de principios y valores que para él están perfectamente claros. Don Quijote no filosofa, reflexiona o especula acerca de lo que debe ser; ése no es su problema. La cuestión para él está en hacer entrar los principios y valores que firmemente, sin desmayo, ha asumido, en lo que es, en la realidad. Se trata para él de establecer efectivamente, aquí y ahora, en la tierra, el bien, la justicia, la paz, la verdad, la hones-tidad. Lo cual entraña, a su vez, un conjunto de acciones o aventuras para transformar lo real. Y toda la novela de Cervantes es la narración de los intentos quijotescos de introducir el bien, la justicia, la libertad, en un mundo en el que imperan realmente el mal, la injusticia y la coerción. Don Quijote es, pues y ante todo, un hombre de acción que se mueve, en un mundo real, por la utopía que ha asumido. Un hombre de acción que no retrocede ante ningún obstáculo ni riesgo. Lo que dice don Quijote acerca de la libertad y la honra ("Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida") ha de extenderse a todos los valores que ha hecho suyos y que ve negados o escarnecidos en el presente. Y si arriesga todo, incluso la vida, es porque para él su utopía no es sólo idea o sueño, sino aventura o acción. Y lo que narra Cervantes es precisamente el comportamiento

práctico con que el ingenioso hidalgo pretende realizar la utopía. Se trata de convertir en realidad lo que para él es un claro sueño o un firme ideal. Por ello dice que no se trata de "pedir al cielo"—como lo hacen los religiosos—"con toda paz y sosiego… el bien de la tierra", sino de poner "en ejecución lo que ellos piden", defendiéndolo "con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas".

En suma, no se trata sólo de criticar lo que es, o de soñar con lo que debe ser, sino de actuar para transformar lo real y realizar la utopía. Y justamente las aventuras de don Quijote son los intentos de realizarla, intentos que, no obstante su buena voluntad, no logran cumplir su objetivo fundamental, y en cada aventura proclamado: realizar el bien en la tierra. Ciertamente, cada aventura quijotesca se salda con un fracaso. Los que han de recibir la generosa y desinteresada ayuda de don Quijote, y con ella reparar un engaño, un fraude o una injusticia, acaban por no recibirla, o incluso como en el caso del pastor Andrés, el generoso empeño de don Quijote le acarrea tal daño que acaba por rechazarlo. El quijotismo, como ejemplo paradigmático de utopismo, parece estar condenado a la imposibilidad de tomar tierra. Y los fracasos sucesivos de don Quijote parecen sellar el destino de todo comportamiento utópico.

VII

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿por qué fracasa una y otra vez don Quijote?; ¿por qué su empeño utópico de realizar el bien en la tierra muestra con cada aventura un rostro adverso? ¿Acaso el fracaso está inscrito en la naturaleza misma de la utopía? Podría contestarse afirmativamente a esto último si se tratara de una utopía absoluta, o de los elementos de ella que tienen semejante carácter absoluto; por ejemplo, el que en el discurso que dirige a los cabreros representa la idea de un mundo sin trabajo, en el que la tierra ofrece generosamente sin necesidad de él los frutos para el sustento. Ahora bien, la utopía es posible si se entiende como realización del bien, la justicia o la concordia que en la sociedad presente se niega. Y es posible porque el bien no está condenado a ser des-

plazado fatalmente por el mal, ni la justicia por la injusticia, o la verdad por el engaño o el fraude. Sólo así, es decir, con una concepción fatalista de la historia, toda acción guiada por esos valores sería inútil, y toda utopía estaría condenada a ser irrealizable en un sentido absoluto.

El fracaso de la utopía de don Quijote no está inscrito forzosa e inevitablemente en su naturaleza como empeño esforzado y generoso por realizar en la tierra los valores que con ella persigue. El fracaso hay que buscarlo en las condiciones en que actúa don Quijote, en el modo de ejecutar, aquí en la tierra, lo que otros se contentan con pedir al cielo, o esperar de él; finalmente, hay que buscar la raíz de esos fracasos en obstáculos o límites que a la realización de su utopía oponen el tiempo y la sociedad en que vive. Veamos, a grandes rasgos, las condiciones, obstáculos o límites que llevan a don Quijote a no realizar su utopía al fracasar en las aventuras o intentos de introducir sus valores en la realidad. Y entre esas condiciones, esos obstáculos o límites están:

1) La inversión en su visión de lo real; lo ideal, imaginado o soñado se toma por la realidad (la venta por castillo; los molinos de viento por gigantes, etcétera). Cuando lo real se invierte o idealiza, la utopía que ha de realizarse desemboca forzosamente en un fracaso.

2) La desproporción entre las ambiciosas y nobles tareas que se propone cumplir don Quijote y las menguadas y desmedradas fuerzas físicas de que dispone el viejo achacoso hidalgo, para llevarlas a cabo, hace fracasar cada aventura.

3) La inadecuación de fines y medios impide que los primeros puedan cumplirse. Don Quijote fracasa, una y otra vez, al tratar de alcanzarlos e imponer su voluntad montado en un escuálido rocín y armado con una lanza olvidada.

4) La hostilidad de una sociedad jerárquica, absolutista, que en plena Contrarreforma cierra todos los pasos a los ideales humanistas que encarna don Quijote. En esas condiciones el poder, sus instituciones y la ideología dominante hacen imposible la realización de su utopía.

5) La insuficiencia del noble y generoso esfuerzo individual de don Quijote, guiado por los dictados de su conciencia y carente de la solidaridad y la ayuda colectiva necesarias, hacen que ese esfuerzo esté condenado al fracaso. La realización del bien en la tierra, dado su carácter social y los esfuerzos colectivos que requiere, no puede reducirse a una empresa individual por noble y abnegada que sea.

VIII

El fracaso de don Quijote, la imposibilidad de cumplir el fin que persigue (realizar el bien en la tierra), ¿viene a abonar la tesis del "final de la utopía"? Ciertamente, las aventuras del ingenioso hidalgo muestran que su utopía no puede realizarse. Pero esta imposibilidad no se halla determinada por las nobles metas que pretende alcanzar: defender a los débiles, socorrer a los necesitados, castigar a los malvados; en suma, hacer el bien y reparar injusticias. Y, en verdad, esas metas no pueden cumplirse cuando—como hemos visto—las ventas se toman por castillos, se está viejo y achacoso, sólo se dispone de un jamelgo escuálido y un arma enmohecida, se actúa en una sociedad cerrada y jerárquica y, por último, cuando se emprende tan noble y abnegada empresa solitariamente. Empeñarse en realizar el bien, la justicia, con semejante visión de las cosas, en esas condiciones y con esos medios, es ciertamente una locura. Y por ello sólo un loco como don Quijote puede emprender esa empresa para fracasar en ella.

Ahora bien, ¿significa esto que hay que renunciar a realizar toda utopía, a dejar a un lado fines y valores, aceptar el mundo como es, acomodarse a sus exigencias, y, en nombre de un realismo de vía estrecha, gritar: "¡Basta ya de sueños!", "¡basta ya de ideales!"; o lo que es lo mismo: "¡Basta ya de utopías!"?

El capítulo final de la obra de Cervantes—titulado "De cómo don Quijote cayó malo, y del testamento que hizo, y su muerte"—, nos permite encontrar una respuesta a la cuestión planteada del "final de la utopía". A lo largo de toda la novela, de una aventura en otra, el noble y generoso

hidalgo, el desfacedor de entuertos y castigador de agravios, habla y actúa como un loco; la cordura se encarna, al parecer, en el sensato, pero a la vez egoísta y prosaico, Sancho. Del caletre del escudero salen constantemente los correctivos terrenales a los desaforados sueños de su amo. Pero, como ya se podía prever desde que Sancho gobierna la ínsula, cuando don Quijote desciende del cielo a la tierra, Sancho se eleva desde la burda y plana realidad existente hasta el nivel de los sueños e ideales de su amo. La transformación de don Quijote en Alonso Quijano, o sea, del loco en cuerdo, que tiene lugar al acercarse el final de sus días, viene a significar que don Quijote toma tierra y que, al ajustar sus sueños a la realidad, se sanchifica y renuncia a la utopía que sólo le ha dejado fracasos. Y, sin embargo, la utopía no muere con don Quijote, ya que Sancho se hace cargo de su legado utópico al decirle a su amo, ya cercado por la muerte y recuperada su cordura: "Levántese desa cama y vámonos".

Con esto, está afirmando Cervantes que el fracaso de don Quijote en el empeño de realizar su utopía no significa el final de ella. La utopía sigue siendo una tarea a realizar en manos de Sancho. La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia. Lo que debe ser no puede quedar absorbido por lo que es. La *topía* no puede imponer su dominio hasta el punto de tragarse la *utopía.*

Las utopías no están forzadas a fracasar inevitablemente, como fracasan las aventuras utópicas de don Quijote por las razones apuntadas. Pero sí obligan—como obliga la utopía de don Quijote—a tomar en cuenta los obstáculos y límites que se interponen en su realización.

En conclusión, no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones o ideales; o sea, sin tratar de rebasar o trascender lo realmente existente. No se puede vivir, por tanto, sin utopías. No pudo vivir sin ella don Quijote, pero tampoco—como demuestra el final de la obra genial de Cervantes—pudo vivir sin ella Sancho. Tal es la lección viva, actual, que podemos extraer de la novela de Cervantes al leerla, en los tiempos desencantados de hoy, como una utopía.

1990

BIBLIOGRAFÍA

Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Editorial Noguer, Barcelona-Madrid, 1972.

Ímaz, Eugenio, *Topía y utopía*, FCE, México, 1946 (Col. Tezontle).

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.

Osterc, Lúdovik, *El pensamiento social y político del Quijote*, UNAM, México, 1963.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Rodríguez, Antonio, *El Quijote, mensaje oportuno*, FCE, México, 1985 (Biblioteca Joven).

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México, 1975.

Unamuno, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1985 (Col. Austral).

[1] En lo sucesivo nos referiremos a esta obra como el *Quijote*.

LA UTOPÍA DEL “FIN DE LA UTOPÍA”

FIN DE SIGLO E IDEOLOGÍA DEL “FIN”

En las últimas décadas de este siglo y postrimerías del milenio, y a medida que nos acercamos al final de uno y otro, proliferan las tendencias a decretar el fin de doctrinas, movimientos o comportamientos humanos. Se abrió este proceso en la década de los sesenta con la proclamación ruidosa del “fin de las ideologías” y, desde entonces, no ha hecho más que propagarse el empeño funerario de extender certificados de defunción. Y así, sucesiva o simultáneamente, se ha ido anunciando el fin del marxismo, de la historia, de la modernidad, del socialismo y, por último, este fin de los fines que vendría a ser el “fin de la utopía”. Debe advertirse que la cuestión del “fin” en estos diversos campos se plantea casi siempre de un modo general, abstracto y de un modo particular, concreto, dentro de un movimiento histórico en el que nada absoluto lo trasciende. Esta transformación de lo particular, concreto y relativo en lo universal, abstracto y absoluto, como bien se sabe desde Marx, constituye uno de los rasgos distintivos de la ideología, como conciencia deformada o ilusoria de la realidad. Pues bien, desde este ángulo, y concentrando nuestra atención en el “fin de la utopía”, preguntémonos: ¿qué tan real, efectivo, es este fin? O también, ¿qué hay de verdad o de ideología—en su sentido restringido y peyorativo—en el “fin” que se proclama?

Ciertamente, el tema no es nuevo. Ya Mannheim, Bertrand Russell y otros lo habían anunciado; aunque suavizando la expresión hablaban del “ocaso de la utopía”. Pero, en verdad, es en los años que corren cuando el tema se levanta con más fuerza y cobra una avasallante actualidad. Ahora bien, para responder a la cuestión planteada, habrá que detenerse en puntos como los siguientes: *1)* la tradición de la utopía (o la utopía en la historia); *2)* las constantes de la utopía y del utopismo a través de ella, y *3)* las críticas a la utopía, para llegar finalmente a la cuestión del “fin de

la utopía". ¿Se trata de una realidad, de una posibilidad o de una utopía más, determinada por un impulso ideológico? Abordemos, pues, el primer punto.

LA TRADICIÓN DE LA UTOPÍA

Tanto si se entiende como pensamiento o como una práctica, es decir, como imagen de un futuro deseable o como comportamiento práctico, humano, para realizarla, la utopía tiene su historia. Incluso quienes en nuestra época sentencian su fin no pueden dejar de reconocer su presencia en el pasado. En este sentido, cabe hablar de una tradición que, en el pensamiento utópico, se remonta a Platón con su Estado o ciudad ideal, República perfecta, inmutable e intemporal y, a la vez, precisamente por su perfección, imposible e irrealizable.

Del diseño platónico están ausentes dos ingredientes propios de la utopía moderna: *1)* la imagen del futuro, pues su Estado, por su carácter ideal, se halla fuera del tiempo, y *2)* la posibilidad de su realización en el mundo empírico. Como dijimos en otro texto, la utopía platónica "[…] no es algo que pueda, deba o haya de realizarse. Está dada como realidad, es decir, con la realidad más alta y verdadera para Platón: la ideal. Por ello no anticipa nada posible […]"[1] Al eliminar el futuro, y dejar fuera la posibilidad de realizarse, queda, sin embargo, la tensión entre lo ideal y lo real. Pero ésta no exige la realización efectiva del primero en el segundo, aunque acepte la aproximación de éste a aquél, sin realizarlo nunca plenamente. Ahora bien, si tenemos presente la distinción de A. Neüsus de dos modelos de utopía —horizontal y vertical—y, si por otra parte, se habla no sólo de su dimensión moral, sino también de la político-social, que es la que ahora nos interesa, como anticipación de una vida justa, digna, que todavía no es, pero que puede ser en el futuro, el modelo de utopía ya no será el platónico, vertical, sino el horizontal, propio de la modernidad que se extiende hasta nuestros días. Y semejante modelo es el que encontramos, en un breve repaso histórico, con sus hitos fundamentales en estos tres tipos de utopías que se suceden históricamente:

1) las utopías modernas (renacentistas e ilustradas), *2)* las socialistas utópicas y *3)* la socialista-comunista que se remite a Marx y Engels. Antes de ellas encontramos, sin embargo, la utopía que, como forma de vida, más allá de este mundo terreno o "reino de Dios", postula el cristianismo medieval. Se trata de un "reino" que escapa a la tensión entre lo posible y lo imposible, ya que ha de llegar inexorablemente y sin el concurso de los hombres en este mundo terreno. Justamente por ello, falta en esta utopía la voluntad de realización, innecesaria no sólo para Dios sino para los hombres, puesto que el cumplimiento efectivo del ideal—el "reino de Dios"—ha de llegar forzosamente no en este mundo terreno sino más allá de él. Y mientras llega, ese ideal trascendente no desciende del cielo a la tierra. Faltan, pues, en la visión cristiana medieval, como en la platónica, la dimensión humana de lo posible y lo realizable, característica de la utopía moderna desde el Renacimiento.

Un hito intermedio y fundamental entre las utopías moderna y premoderna, cristiana, se da al tratar de conjugar, en un nuevo modelo utópico, sus reinos respectivos: el humano, terreno, y el divino, celestial. Se trata de la utopía anabaptista de Thomas Münzer, en el siglo XVI. Aunque se mantiene en ella el contraste entre lo ideal y lo real (entre el "reino de Dios" y el de los hombres), la realización del primero no está sólo en el cielo sino en la tierra. Lo trascendente desciende a este mundo real, pero a condición de que los hombres luchen por su realización. Tal es el significado histórico de la rebelión de los campesinos alemanes del siglo XVI. La utopía mira con un ojo al futuro y con otro al presente. La religión no significa aquí el olvido del presente en aras de un futuro que habrá de eternizarse, adormeciendo mien-tras éste llega como un opio las conciencias, sino que ancla en el presente y llama a la acción para transformarlo. El cielo desciende así a la tierra. Al fijar la atención en esta doble dimensión—divina y humana—de la utopía milenarista de Münzer con su correspondiente práctica (la rebelión de los campesinos) no podemos dejar de asociar en nuestros días el contenido utópico de los movimientos políticos y sociales, influidos en América Latina por la *Teología de la liberación.* Pero, siguiendo nuestro recorrido histórico, veamos ahora las uto-

pías modernas que, dejando a un lado todo componente trascendente, se caracterizan ante todo por su dimensión terrenal, humana.

Las utopías modernas, en su primera fase, renacentista, tienen mucho que ver con los sufrimientos y costos sociales que la transición del feudalismo al capitalismo impone a los campesinos con la expropiación y expulsión de sus tierras y su transformación en vendedores de su fuerza de trabajo. En las utopías modernas de los siglos XVI a XVIII de Tomás Moro, Campanella, Francis Bacon y Morelly, la atención se concentra en este mundo terreno, cuyos males no sólo se describen, sino que se señalan sus causas fundamentales (la propiedad privada, la omnipotencia del dineroy el afán de poder), así como los sujetos históricos del hambre y la miseria bajo las nuevas relaciones sociales de producción. A partir de esta visión del presente, llevan a cabo una dura crítica de lo existente y proponen modelos de alternativas sociales, dotadas de instituciones, descritas prolijamente, que permitan eliminar los males criticados. Así pues, las utopías modernas no sólo anclan en lo real y critican el presente, sino que se internan imaginativamente en el futuro y exploran lo posible. Anticipan con ello una realidad que no es todavía, pero que puede y debe ser. La utopía aquí no sólo hace ver una inadecuación entre lo ideal y lo real y expresa una disconformidad con la realidad presente, sino que propone un modelo de sociedad que, a diferencia del platónico, no está fuera del tiempo y de lo posible. Hay, asimismo, a diferencia de las utopías platónica o cristiana medieval, una voluntad de realización de lo utópico, aunque no se despliegue en el terreno de la acción, del esfuerzo práctico por transformar lo existente. La realización del ideal que se postula vendrá sobre todo, para el pensamiento utópico ilustrado, por la vía de la persuasión, del conocimiento y de la educación. El poder de la propiedad, del dinero y de la violencia cederán su sitio al imperio de la razón y de la inteligencia que la posee y ejercita. La confianza de los utopistas ilustrados en el poder de la razón y de la educación, en la formación de una nueva humanidad, descarta por su propia naturaleza el papel de la acción, de la práctica. Su destino queda en manos de los grupos intelectuales o ilustrados de la burguesía que son los que tienen un acceso privile-

giado a la razón y defienden, supuestamente por ello, los intereses universales conforme a ella; es decir, los de toda la humanidad, aunque en la práctica esa defensa se halle mediada por sus intereses particulares, de clase. Se dirigen indistintamente a todas las clases sociales, sin tomar en cuenta los intereses específicos de los trabajadores incipientes que contrastan con los que ellos representan. Sí los toman en cuenta, en cambio, en el siglo XIX, tanto al criticar al presente como al diseñar la nueva sociedad, los llamados por Marx y Engels "socialistas utópicos".

Los "socialistas utópicos" reaccionan críticamente ante las terribles condiciones sociales de su tiempo, sobre todo para los trabajadores. Se trata de las condiciones creadas por la Revolución industrial. Para superarlas proponen fantásticos y prolijos modelos de una nueva sociedad. Pero no dejan sólo al futuro la realización de sus sueños y fundan por ello (Owen, Cabet) comunidades que llegan a existir efectivamente, aunque terminan en un fracaso. No pudiendo detenernos ahora en las particularidades de cada uno de sus modelos, subrayaremos los rasgos comunes del "socialismo utópico" de Saint-Simon, Owen y Cabet: *1)* su crítica de la sociedad surgida de la Revolución industrial con sus nuevas relaciones entre capital y trabajo; *2)* su falta de conocimiento objetivo, riguroso, de la sociedad criticada; *3)* su derroche imaginativo al describir, con lujo de detalles, la nueva sociedad, y *4)* su confianza desmedida—siguiendo a los ilustrados—al pretender alcanzarla en el poder de la educación, al que agregan la fuerza del ejemplo (de ahí la fundación de comunidades que, a modo de "islotes" del futuro, anticipen la nueva sociedad).

A este utopismo socialista que pone sus esperanzas en un porvenir al que se llegará gradualmente le sucede el utopismo revolucionario de los Weitling y Blanqui, y más tarde de los anarquistas como Bakunin y Kropotkin que depositan sus esperanzas emancipatorias en un acto único, excepcional y violento: la revolución. Tanto unos como otros tienen sus utopías no sólo como deseables sino también como posibles y realizables, por lo que ponen en tensión la voluntad de realización de minorías audaces o grupos de acción. Pero por diversas razones: desmesura de los objetivos, desconocimiento de la realidad a transformar, debilidad o inmadu-

rez de los sujetos histórico-sociales que pueden llevar a cabo la revolución, así como la inadecuación de los medios a que se recurre para cumplir sus objetivos, sus empeños en realizar su utopía terminan en un fracaso. Pero este fracaso no conduce al fin de la utopía, sino a forjar sobre nuevas bases otra nueva. Y ésta es justamente la utopía socialistacomunista de Marx y Engels, así como del "marxismo cálido", según la afortunada expresión de Ernst Bloch. Se trata de un capítulo fundamental en la historia de las utopías que aún no se cierra. Pero, ¿cabe hablar de utopía en Marx y Engels? En verdad, podría dudarse de que fuera pertinente, a la vista de dos hechos innegables: *1)* la oposición franca y enérgica de Marx y Engels al utopismo y *2)* la falta en ellos de un reconocimiento explícito del contenido utópico de su pensamiento. Engels, como es bien sabido por el título de su famoso opúsculo, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, caracterizó su socialismo como científico y no utópico, o como aquel que pasa de la utopía a la ciencia. Asimismo, cierta versión cientifista del marxismo pretendió apoyarse en Engels para excluir la utopía del pensamiento de Marx, o para arrinconarla como precientífica en el desván de la ideología. Aunque volveremos más adelante sobre este "marxismo frío"—expresión también de Bloch—que interpreta a su manera determinista la crítica marxista clásica al "socialismo utópico", subrayemos desde ahora que la utopía, o más exactamente un aspecto o ingrediente utópico, no sólo forma parte del pensamiento de Marx y del "marxismo cálido", sino que constituye un aspecto o componente esencial de él, aunque en unidad indisoluble con otros que también lo son, a saber: la crítica de lo existente, el conocimiento de la realidad que se critica y pretende transformar, y su vocación práctica, o vinculación con la acción. Hay, pues, una utopía en Marx, y la hay como proyecto de emancipación o de sociedad futura; es decir, como alternativa social al sistema de dominación y explotación capitalista.

Cierto es que Marx, escarmentado por los excesos imaginativos de los "socialistas utópicos", fue muy parco en la descripción de la nueva sociedad, aunque no tan parco como para no dejar asentados algunos rasgos fundamentales de ella, tanto en sus escritos de juventud *(Manuscritos del*

44) como de su madurez *(El capital* y *La guerra civil en Francia)* y sobre todo al final de su vida *(Crítica del Programa de Gotha).* No podemos detenernos ahora en todos ellos, y sólo fijaremos nuestra atención en el que ofrece un mayor contenido utópico: la *Crítica del Programa de Gotha.* Aquí Marx se refiere a la nueva sociedad, comunista, en la que registra dos fases: una inferior o de transición, y otra superior, regidas respectivamente por dos principios distintos de distribución de la riqueza social: *1)* conforme al trabajo aportado por cada miembro de la sociedad, en la primera fase (que corresponde a lo que entendemos por verdadero socialismo), y *2)* conforme a las necesidades de cada individuo, en la segunda fase, propiamente comunista. Se trata de una nueva sociedad necesaria, deseable y posible; en suma, de una utopía que parte de una crítica de lo existente y que, para realizarse, requiere un conocimiento de la realidad, de las posibilidades engendradas por ella, de los sujetos impulsados a realizarla, de los medios adecuados y, finalmente, requiere la organización y la acción de las fuerzas sociales que pueden y deben asumir esa utopía.

Ciertamente, en la utopía marxiana, con vocación práctica de realizarse en condiciones dadas, hay elementos utópicos en sentido negativo en cuanto se revelan como posibilidades abstractas, irrealizables. Ya en un trabajo de hace más de 20 años *(Del socialismo científico al socialismo utópico)*, así como en otros posteriores, señalábamos lo que hay en Marx de utopía abstracta, especulativa (en el sentido de imposible de realizar). Entre esos elementos utópicos hacíamos referencia a la superación total de la enajenación, la extinción del Estado, la idea de la revolución casi inmediata y del proletariado como sujeto central y exclusivo de ella, la imagen de una sociedad armónica en la que, al resolverse las contradicciones de clase, se superarían los conflictos étnicos, nacionales o de otra índole. En cuanto al principio de distribución de la sociedad comunista de satisfacción de las necesidades de todos los individuos, ha resultado utópico—en el sentido de imposible de realizar—dado que la condición necesaria para su realización: la abundancia ilimitada de bienes—como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas—se revela hoy con toda claridad como incompatible con el imperativo ecológico de

no destruir, con ese desarrollo, la base natural de la existencia humana. Pero aun reconociendo la existencia de esos elementos utópicos negativos en el pensamiento de Marx no puede negarse que un proyecto emancipatorio o imagen del futuro es parte indisoluble y esencial de él; en dos palabras: como utopía.

A diferencia de tantos proyectos sin la vocación práctica de ser realizados, o que, al pretender realizarlos sin tomar en cuenta las condiciones necesarias para ello, han desembocado en un fracaso, el proyecto marxiano de emancipación no sólo es necesario y deseable, sino posible y realizable. Pero aun así, este proyecto, que todavía no se ha realizado, no se realizará inevitablemente, aun dándose las condiciones necesarias, pues no hay instancia—ya sea ésta las leyes de la historia, el conocimiento de sus posibilidades y tendencias o la acción racional de los hombres—que pueda garantizar esa realización. No hay, en conclusión, camino real que lleve inexorablemente de la utopía a la realidad.

CONSTANTES DE LA UTOPÍA (SIETE TESIS SOBRE LA UTOPÍA)

Tras nuestro breve recorrido histórico, veamos algunas constantes que se alzan, una y otra vez, en el camino de la utopía, y que formularemos en las siguientes tesis:

Tesis 1. *La utopía no está en "ninguna parte".*

Tomás Moro acuñó la palabra "utopía" para describir el lugar (una "isla") que no está en "ningún lugar". Pero hay que precisar que se refiere a "ningún lugar" real, pues la utopía existe en otro mundo—ideal—como proyecto o anticipación de lo que puede ser. No se localiza, pues, en un espacio real. ¿Podría decirse por analogía que no está en "ningún tiempo"? No lo está ciertamente en la utopía platónica, ya que—como hemos visto—en cuanto que existe en el mundo de las Ideas es intemporal. Pero, como nos hace ver nuestro recorrido histórico, la utopía moderna se inserta en el fluir del tiempo, y justamente en esta dimensión suya que es el futuro. Así como el presente es el tiempo de lo real, el futuro es el tiempo

de la utopía. Y lo es en cuanto que su realización está en ese futuro, aunque anticipe su realidad en el presente. Tal es el lugar—temporal e irreal—de la utopía.

Tesis 2. *La irrealidad de la utopía, como anticipación de una vida mejor, presupone la crítica de la realidad presente que, por negación u olvido de los valores y principios que se asumen para el futuro, se considera peor.*

Ciertamente, la utopía que no está en "ningún lugar" se halla en cierta relación con lo real. Lejos de aceptarlo, de conformarse con lo que es, se distancia de la realidad, y la juzga y critica desde los principios y valores que rigen en su imagen o proyecto de una sociedad mejor y, por tanto, preferible a la existente. Hay, pues, anticipación de esa sociedad, porque se reacciona críticamente ante la existente. Pero, a su vez, la realidad presente se mira, se critica con los ojos de la utopía. Así pues, no hay utopía, anticipación de una sociedad mejor y, por ello, deseable, sin la crítica de la sociedad existente e indeseable por ser inferior o peor que la deseada. Y no hay crítica que no presuponga los valores y principios que han de encarnarse—más allá de la sociedad criticada—en lo que no siendo todavía, se considera que puede y debe ser.

Tesis 3. *La distancia, incongruencia o contraste que se pone de manifiesto en la crítica de la realidad, que la utopía pretende superar, nunca se supera totalmente. Lo ideal no se agota en lo real.*

La distancia o contraste entre la utopía y la realidad, como proceso de realización de la primera en la segunda, puede acortarse o suavizarse, pero no abolirse. Es decir, la utopía—como proyecto o ideal—es irreductible a la realidad. Su reducción significaría irrevocablemente el fin de la utopía. Ahora bien, por su aproximación a la realidad, en la medida en que nunca se realiza plenamente y en que la realidad, a su vez, no es estática, las utopías se suceden unas a otras. O sea, porque hay una historia real, en movimiento y cambio, hay también—como demuestra nuestro recorrido histórico—una sucesión o movimiento de utopías, sin que en esta superación histórica y relativa de su incongruencia o contraste con lo real la utopía se disuelva en la realidad.

Tesis 4. *La utopía se halla vinculada con la realidad no sólo porque ésta genera su idea o imagen del futuro, sino también porque incide en la realidad con sus efectos reales.*

Ciertamente, nos referimos a la utopía que se aspira a realizar, como sucede con las utopías modernas, y esto independientemente de que tengan como resultado efectos positivos o negativos, éxitos o fracasos en su proceso de realización. Las utopías tienen efectos reales e inspiran determinadas prácticas: acciones violentas en la utopía quiliástica de Münzer y en las utopías socialistas revolucionarias; acciones educativas en la utopía ilustrada, o fundación de comunidades ("islas del futuro") con los "socialistas utópicos". Así pues, la utopía no sólo tiene una existencia ideal, sino también real, efectiva, por su capacidad de inspirar el comportamiento práctico de individuos o grupos sociales, produciendo efectos reales en la realidad presente. La *utopía*, como práctica, sin dejar de ser tal, al no ser absorbida nunca por la realidad, es también *topía:* se hace presente en algún lugar.

Tesis 5. *No obstante su dimensión ideal futura, la realidad presente marca con su sello las modalidades históricas y sociales de la utopía.*

Las utopías responden a aspiraciones y deseos de clases o grupos sociales que se muestran inconformes o críticos con respecto a determinada realidad social. Y esta visión y actitud ante ella determina la realidad de la utopía en una sociedad. Así lo prueban las utopías quiliásticas, renacentistas, ilustradas y socialistas, al expresar las aspiraciones e intereses de determinados grupos o clases sociales en cierto periodo histórico. La utopía que se diseña en cada caso responde a los intereses y aspiraciones del grupo que ocupa una posición inconforme o crítica con respecto a la realidad social.

Tesis 6. *Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología motiva o genera una utopía.*

Ideología y utopía tienen en común cierta visión de la realidad, independientemente del grado de verdad o falsedad que entrañen. Coinciden, asimismo, en que una y otra responden a aspiraciones e intereses de de-

terminado grupo o clase social. Lo que se manifiesta como ideológico o utópico depende de la posición social del sujeto en determinada época o sociedad. Las modalidades de la ideología (conservadora o revolucionaria) y de la utopía (quiliástica, liberal, humanista o socialista) se hallan condicionadas por los intereses y aspiraciones del sujeto que hace suya una u otra. Ahora bien, en cuanto que lo utópico se asienta en una visión crítica de la realidad se halla determinado por lo ideológico. No hay utopía pura al margen de la visión crítica y de los valores que la guían y se aspiran a realizar en la alternativa social a la realidad criticada. En este sentido, toda utopía supone o entraña cierta ideología. Pero, por el contrario, no toda ideología conduce a determinada utopía. Ciertamente, una ideología conservadora, que acepta y justifica la realidad presente, no necesita de una visión crítica y, por tanto, de la utopía como alternativa a ella. En cambio, la ideología de una clase oprimida y explotada, que no acepta lo que es e inspira su destrucción, desemboca en la utopía de una sociedad mejor en la que espera se realicen los principios y valores negados o inexistentes en la realidad presente.

Tesis 7. *La utopía se mueve siempre entre dos extremos: lo imposible y lo posible. Lo imposible no impulsa a su realización; lo posible, sí. Pero nada garantiza de antemano esa realización.*

Aunque incida en el presente por sus efectos reales la utopía no es, aunque puede ser o no ser. Lo que la define no es su realidad (una utopía real o realizada no sería ya tal), sino su posibilidad o imposibilidad de realizarse. Esta imposibilidad puede ser absoluta, irrebasable—hoy o mañana—o relativa—dada la inexistencia de las condiciones y los medios necesarios—, sin que esto signifique—a menos que se la considere desde un rígido determinismo—que no pueda ser posible en el futuro. Pero el *status* positivo de la utopía es el de la posibilidad relativa, concreta que *1)* surge *de* y *en* determinada realidad, *2)* genera también otras posibilidades y, por tanto, *3)* no se realiza inevitablemente. En suma, la utopía no es el reino de lo absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones. Por otra parte, no basta este signo positivo para que se realice. Requiere

para ello no sólo esas condiciones y circunstancias, sino también la conciencia de su valor, de la superioridad de lo posible sobre lo real, así como la voluntad de realización y la praxis correspondiente. Sólo esta conjunción de factores hace de la utopía una empresa posible y realizable, y digna de pugnarse por su realización, aunque ésta sea incierta, ya que ninguna instancia humana o suprahumana puede garantizar de antemano esa realización. Incluso no puede garantizarse que la búsqueda de la emancipación no conduzca, en determinadas condiciones—como demuestran recientes experiencias históricas—, a una nueva dominación y explotación.

LAS CRÍTICAS A LA UTOPÍA

La utopía ha sido objeto de reiteradas críticas que apuntan, unas veces, a su irrealizabilidad y, otras, a sus efectos negativos al tratar de ser realizada. Entre sus primeros y más duros críticos figuran Marx y Engels. Sus críticas tienen un destinatario preciso: el socialismo de Saint-Simon, Owen y Fourier, que ellos caracterizan peyorativamente como "utópico". Aunque reconocen el valor de su crítica de lo existente y su afán de reparar sus injusticias en una nueva sociedad les objetan que no analicen científicamente la realidad social que ha de ser transformada y no atiendan a los medios, condiciones y sujetos históricos necesarios para su transformación. De ahí derivan el carácter fantástico de sus modelos de sociedad y su empeño en construirlos mediante la persuasión y la fuerza del ejemplo. Las limitaciones y la impotencia de este socialismo "utópico" se deben, pues, para Marx y Engels, a una doble inmadurez: teórica, por la ausencia del conocimiento científico adecuado, y práctica, por la inatención al sujeto histórico—el proletariado—que con su acción ha de traer en el futuro la nueva sociedad. Lo que hallamos, por tanto, en Marx y Engels es la crítica de una utopía determinada y, a la vez, del utopismo, como empeño en realizarla sin atender a las circunstancias y condiciones necesarias para ello. De ahí la apelación de Engels a transformar el socialismo utópico en científico, convencido de que sólo así, es decir, partien-

do del conocimiento científico de la realidad social, de las posibilidades que se desprenden de ella, de los medios adecuados y contando con el sujeto histórico-social de su transformación, el socialismo será posible y realizable. Su crítica viene a resaltar el momento cognoscitivo, como elemento indispensable de la praxis, para llegar a la nueva sociedad. Lo que encontramos en Marx es la crítica de cierta utopía y del utopismo—como frustrado empeño de realizar lo irrealizable—y no la crítica del contenido utópico bien entendido del socialismo. Aunque, escarmentado por las fantásticas descripciones de los "socialistas utópicos", Marx no haya reconocido explícitamente el carácter utópico de su propio proyecto de emancipación y se haya mostrado muy parco al describirlo—de ahí su renuencia a dar "recetas para las marmitas del porvenir"—,[2] no se puede negar que la utopía es un aspecto esencial del pensamiento de Marx. Y lo es—como proyecto de emancipación—, aunque en ciertos puntos, como los antes señalados, haya caído en el utopismo que tan vigorosamente rechazó. Tal es el alcance de la crítica al "socialismo utópico", al que se contrapone—sobre todo en Engels—el llamado "socialismo científico", expresión a mi modo de ver equívoca y desafortunada, porque la ciencia puede dar el conocimiento necesario para transformar la realidad social, pero no garantizar que esa transformación tenga lugar.

Pero prosigamos con las críticas a la utopía que ya hemos anunciado y veamos ahora la crítica conservadora a ella. No apunta, en verdad, a determinada utopía, sino a la utopía en general. Es propia del pensamiento que, en el siglo pasado, se tenía a sí mismo por contrarrevolucionario, así como del que en nuestro siglo, particularmente en Alemania, se autoconsideró como "revolución conservadora", revolución gatopardesca para que todo pudiera seguir igual. La crítica conservadora de la utopía se desprende necesariamente de una actitud apologética hacia la realidad y se hace en nombre del "realismo político" que descarta los ideales, a la vez que oculta la ideología que subyace en él. Y el argumento fundamental para conformarse con la realidad, y rechazar los intentos de transformarla, es que los cambios radicales son ineficaces, ya que chocan irremisiblemente con el muro de una "naturaleza humana" inquebrantable. Así

pues, partiendo del supuesto de una naturaleza humana inmu-table, abstracta, se condena toda utopía por su ineficacia e impotencia.

La crítica liberal burguesa de nuestro tiempo coincide con la conservadora en rechazar todo impulso utópico, pero apunta sobre todo a sus efectos perversos sobre la libertad del individuo, determinados por la naturaleza misma de la utopía. Dicha libertad se ve sacrificada por la voluntad utópica de planificación. Por otra parte, considera Popper que la utopía entraña fines, objetivos que no pueden construirse racional o científicamente, aunque sí puede ser racional la adecuación de los actos utópicos al fin correspondiente. Pero cuando se trata de objetivos diferentes, la decisión escapa a su fundamentación racional, y al no existir ésta, queda abierto el camino de la violencia para hacer prevalecer una utopía sobre otras. La solución, para Popper, está en abandonar los proyectos utópicos de una nueva sociedad, y contentarse con las modestas reformas de la ingeniería social. De este modo, los cambios radicales quedan excluidos, y todo queda, en definitiva, como está. Así pues, el mal radica en la naturaleza misma de la utopía, ya que por su intención planificadora sacrifica la libertad del individuo, a la vez que, al sustraerse a la razón, sólo le queda el recurso a la violencia para realizarse. Con esta crítica liberal se hermana la que ve en la utopía, por su doble vinculación: con lo racional—la planificación—y lo irracional—la violencia—, una vocación totalitaria. Ciertamente, a esta crítica no escapa una experiencia histórica concreta como la del llamado "socialismo real", en el que, ciertamente, la planificación tenía un carácter centralizado, absoluto, y en el que, al faltar el consenso de la sociedad, la pretensión de realizar la utopía socialista tuvo que apoyarse en la violencia generalizada. Pero estas características que se dieron efectivamente en determinadas condiciones históricas, sociales, no pueden generalizarse como propias de toda utopía. Finalmente, existe una crítica de la utopía, y particularmente de la socialista, que no pone en cuestión su naturaleza o la bondad de sus fines mientras se mantenga en un plano puramente ideal y no abrigue la pretensión de realizarse. No se trata aquí de su impotencia o ineficacia (crítica conservadora) o de sus perversos resultados (crítica liberal y antiautoritaria), pues la utopía co-

mo imagen de una vida mejor no puede dejar de ser aceptada. Lo que se cuestiona y critica es la pretensión de realizar este ideal de una sociedad inexistente aún más justa, digna y libre, pretensión que resulta no sólo ineficaz sino perversa. Lo que se critica, por tanto, es el voluntarismo que supone actuar creyendo que la utopía es posible y realizable. Se critica el intento de pasar del plano ideal, moral, en que la utopía se mantiene pura, incontaminada, al plano impuro, práctico, político-social. Y, una vez más, se recurre a la experiencia histórica, concreta del proyecto socialista que, al tratar de realizarse, lejos de conducir a los hombres a un mayor dominio de sus condiciones de existencia, condujo a una nueva dominación de unos sobre otros. Pero al desatender a las circunstancias y condiciones de esa experiencia histórica se eleva de nuevo—y con el más rígido determinismo—lo concreto y particular al nivel abstracto de una tesis o ley universal.

¿FIN DE LA UTOPÍA

Llegamos a la pregunta que, desde el principio, reclama nuestra respuesta: la utopía ¿ha llegado a su fin? Empecemos por reconocer, antes de responder a ella, que en la situación actual, comparada con la que prevalecía hace unas décadas, se da un debilitamiento de la utopía, entendida como la hemos venido entendiendo, a saber: como proyecto de una vida mejor, deseable y realizable en un futuro más o menos lejano, a través de las mediaciones necesarias y en condiciones determinadas. Ahora bien, aunque la utopía comprende una disconformidad y crítica de lo existente y una alternativa social futura—lo que impide reducir lo ideal a lo real, o establecer un signo de igualdad entre ambos—, hay factores que, potenciados en una sociedad mediática, contribuyen decisivamente a la pérdida actual de su vigencia. Por un lado, la extensión de las ideologías—consumismo, hedonismo, egoísmo—que tratan de suprimir la distancia entre lo que es y, lo que no siendo aún, debe ser. Y, por otra parte, el escepticismo, el desencanto por los efectos perversos de la realización de una utopía con el llamado “socialismo real”, así como la promoción

del igualitarismo o relativismo moral y político del “no hay nada mejor”, “todo es igual” o “todo está permitido”, que desarma moral y políticamente todo impulso utópico. La corrupción política y moral, convertida en atributo de la naturaleza humana, ha contribuido también a dinamitar la confianza en toda alternativa a lo existente, haciendo suya—de buena o mala fe—el contenido de las críticas conservadora y liberal a la utopía por su irrealizabilidad o la perversidad de sus resultados. Para quienes se instalan en estas creencias—y entre ellos no faltan algunos que han pugnado por la realización de la utopía socialista, incluso corriendo el riesgo de perder la libertad o la vida—la utopía ha llegado a su fin. Pero al abandono de la utopía, por su pretendida aproximación a la realidad, ha contribuido también en un pasado cercano la sobreestimación de ciertos logros en la reforma de la sociedad presente, al elevar el nivel de vida y las condiciones de existencia de los trabajadores en los países capitalistas desarrollados, aunque esos logros no se extiendan dentro de ellos a los sectores inmigrados y marginados, para no hablar ya de las condiciones de extrema miseria de poblaciones enteras en los llamados—hasta no hace mucho—países del Tercer Mundo. Pero, ciertamente, el fracaso de las revoluciones en Europa en la década de los veinte, el ascenso del fascismo al poder y la integración en el sistema capitalista del sujeto histórico—el proletariado—que para Marx debía ser su enterrador, contribuyeron—como se puso de manifiesto en el pesimismo de la Escuela de Francfort—al debilitamiento de la utopía socialista como alternativa al capitalismo.

La decadencia efectiva de la utopía en nuestro tiempo, que ha desmovilizado las conciencias de quienes debían ser los portadores de ella, ha encontrado su expresión, desde hace ya algunas décadas, en el pensamiento filosófico y social. Así, por ejemplo, ya en los años treinta, Mannheim registra la pérdida actual y el gradual descenso de la utopía, determinado por una mayor aproximación de las fuerzas utópicas a la realidad, aunque no admite que pueda desaparecer totalmente la incongruencia entre lo ideal y lo real. Su desaparición significaría la muerte de la sociedad en que se diera. “Con el abandono de las utopías—dice Mannheim—el hom-

bre perdería su voluntad de dar forma a la historia y, por tanto, su capacidad de comprenderla." Pero ciertamente en Occidente se ha producido, desde hace décadas, un debilitamiento del impulso utópico, como lo atestigua la renuncia, por parte del proletariado, a la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista. Pero aun así, si se acep-tara—con base en estos hechos y en la desilusión provocada por el derrumbe del "socialismo real"—no ya la desaparición de una utopía sino de toda utopía, habría que preguntarse: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de su fin? Veamos. Hemos hablado de la utopía en dos planos: como imagen o proyecto de un futuro mejor que se contrapone al presente real, y como presencia efectiva en la conciencia de los hombres, que inspira determinada práctica. Como tal proyecto o imagen, la utopía ofrece lo que la ciencia, como razón de lo que es, no puede dar.

Ahora bien, sólo si se presupone que la previsión científica—tan limitada en las ciencias sociales—puede dar esa imagen del futuro, la utopía al ser desplazada por la ciencia habría llegado a su fin. Pero ni la ciencia puede asumir la carga imaginativa de la utopía, ni ésta puede ser científica *strictu sensu*. Esto no significa, en modo alguno, que la utopía, en cuanto necesita del conocimiento para realizarse, pueda prescindir de la ciencia o entrar forzosamente en oposición a ella. Pero, ciertamente, la reducción de la utopía a la ciencia, o su condena por pre o anti-científica, significaría propiamente su fin. Es innegable que cierto marxismo, siguiendo acríticamente a Engels, al transformar el socialismo de utopía en ciencia, pone fin a su contenido utópico que, como hemos subrayado antes, constituye un aspecto esencial del proyecto marxiano de emancipación.

Por lo que toca al plano fáctico, o sea, a la presencia efectiva de la utopía en la conciencia de los hombres, puede darse—como hemos reconocido que se ha dado y se da actualmente—cierto eclipse del impulso utópico. Pero la utopía no puede tener fin mientras la realidad presente engendre inconformidad, crítica y, a su vez, la aspiración a otra vida mejor. Por otra parte, la utopía sólo llegaría a su fin si se pudiera colmar totalmente la distancia o incongruencia entre lo ideal y lo real, o también si el presente absorbiera el futuro, o si lo real no dejara margen a lo posible

porque fuera ya lo único o lo mejor posible. Pero esto significaría, asimismo, el fin de la historia, que se volvería una cansina e irrebasable repetición (del capitalismo liberal, según el no tan avisado ideólogo del Pentágono Francis Fukuyama).

Ahora bien, porque la distancia entre lo ideal y lo real, aunque se aproximen, no puede colmarse; porque lo posible no puede reducirse a lo real ni a un único y mejor posible y, finalmente, porque la historia y la sociedad no pueden tener fin—mientras no acaben con ellas—, posibilidad que esperamos nunca se rea-lice con un holocausto nuclear o una catástrofe ecológica, hay y habrá utopías. Y no pueden desaparecer, sobre todo—por más eclipses que conozcan—en un mundo como el actual en el que dos tercios de la humanidad viven en condiciones de miseria y explotación que les impiden aceptar la realidad como es y, menos aún, como "el mejor de los mundos posibles". Pues bien, si es imposible reducir la utopía a la ciencia, el futuro al presente y lo posible a lo real y si, por otra parte, lo existente no puede dejar de impulsar la insatisfacción, la crítica y el sueño de una vida mejor; es decir, si el fin de la utopía se vuelve imposible, un mundo sin utopías sería una utopía más en el sentido negativo de lo imposible de realizar. Pero un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente. Como también lo sería un mundo cuyos ideales y metas estuvieran previstos o garantizados por leyes de la historia que tocaría a la ciencia fijar, eliminando la incertidumbre propia de la historia y, en consecuencia, de toda utopía.

Como el fin de la utopía sólo puede darse en una relación ilusoria con lo real, no sólo es—en definitiva—una utopía abstracta que—como las disutopías—inspira el temor al cambio, al futuro, sino una ideología que, por esa vía, justifica el presente, descalifica el cambio y cierra el paso a todo impulso utópico a una vida mejor, imaginada o soñada. Frente a esta ideología del "fin de la utopía", la utopía como imagen de un futuro deseable, posible y realizable, cumple la función positiva de elevar la conciencia de que la historia no está escrita de una vez para siempre y de que el hombre, en la medida en que la comprenda y actúe, en condicio-

nes determinadas, y de acuerdo con los fines que él mismo se trace, puede intentar cambiarla en dirección a una vida futura, más noble, más digna y más justa.

1995

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, Francis, *La nueva Atlántida*, Aguilar, Buenos Aires, 1960.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, 3 vols.

Cabet, Esteban, *Viaje por la Icaria*, Orbis, Barcelona, 1985.

Campanella, Tomaso, *La ciudad del Sol*, Aguilar, Madrid, 1972.

Engels, Federico, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Península, Barcelona, 1969.

———, *Anti-Dühring*, Grijalbo, México, 1964.

Fourier, Charles, *El nuevo mundo amoroso*, Fundamentos, Madrid, 1975.

González Casanova, Pablo, *Una utopía en América*, El Colegio de México, México, 1953.

Ímaz, Eugenio (ed.), *Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México, 1956.

———, *Topía y utopía*, FCE, México, 1946.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace and Work, Nueva York, 1936 (ed. esp. *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1958).

Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1981.

Marx, Carlos, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

———, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, t. II.

———, y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, t. I.

Marx, Carlos, *La ideología alemana*, Grijalbo, México, 1956.

Moro, Tomás, *Utopía*, Porrúa, México, 1981.

Morton, A. L., *Las utopías socialistas*, Martínez Roca, Barcelona, 1976.

Muguerza, Javier, "Razón, utopía y disutopía", en *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

Munuesa, Bernat (presentación y selección), *Sociología de la utopía*, Hacer, Barcelona, 1992.

Neusüss (ed.), *Utopie, Begriff und Phänomenen des Utopischen*, Neuwied, 1968 (hay trad. española, Barcelona, 1971).

Platón, *La República*, UNAM, México, 1971.

Popper, Karl, "Utopía y violencia", en B. Munuesa (presentación y selección), *Sociología de la utopía*, Hacer, Barcelona, 1992.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les Utopies*, PUF, París, 1970.

Saint-Simon, *El nuevo cristianismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México, 1975.

———, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1982.

———, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, mayo de 1992.

———, "La filosofía de la praxis", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, Madrid (en prensa).

[1] A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México, 1975, p. 10.

[2] *Cf.* C. Marx, *El capital*, t. I.

SÉPTIMA PARTE
EXILIO

FIN DEL EXILIO Y EXILIO SIN FIN

LARGA ES LA TRADICIÓN DEL EXILIO en los pueblos de lengua española. Tan larga como sus luchas por un porvenir que todavía no se hace presente. Larga también su huella en sus mejores escritores, conciencia alerta de esos pueblos. Testimonio fresco de un exilio, aún fresco, son la mayoría de los cuentos de este libro. En ellos se reconocerán los exiliados de hoy que tejen y destejen en México o en París, en Caracas o Estocolmo, en Madrid o La Habana, sus sueños y sus esperanzas.

Quien dice exilio nombra con ello las manos amigas y generosas tendidas al exiliado, y maldice también las ásperas manos (venturosamente pocas) que lo rechazan.

Pero no siempre se alcanza a ver lo que el exilio representa en la vida de un hombre. Se habla de exilios "dorados"; no serán ciertamente los de los hombres oscuros y sencillos que se vieron forzados a dejar su tierra por haber sido fieles a su pueblo. A ningún exiliado puede compensar—y es verdad que también hay compensaciones—lo que ha perdido al abandonar su suelo. Hablo del exilio verdadero, de aquel que un hombre no buscó pero se vio obligado a seguir (en rigor, no hay autoexilio) para no verse emparedado entre la prisión y la muerte.

¿Mal menor, acaso, ante estos dos terribles males? Pero el exilio sigue siendo una prisión aunque tenga puertas y ventanas, y calles y caminos, si se piensa que el exiliado tiene siempre ante sí un alto, implacable y movedizo muro que no puede saltar. Es prisión y muerte también; muerte lenta que recuerda su presencia cada vez que se arranca la hoja del calendario en el que está inscrito el sueño de la vuelta, y muerte agrandada y repetida un día y otro porque el exiliado vive, en su mundo propio, la muerte de cada compatriota. Al aclararse las filas y estrecharse el círculo exiliado, cada quien ve estrecharse el círculo de su propia vida. "Uno más

que se queda; uno menos que vuelve”, se dice a modo de adiós. Tristes son los entierros, pero ninguno como el del exiliado.

El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre.

El exiliado vive siempre escindido: de los suyos, de su tierra, de su pasado. Y a hombros de una contradicción permanente: entre una aspiración a volver y la imposibilidad de realizarla. Tiene por ello su vida un tinte trágico, lo que explica ese humor defensivo que se refleja en algunos de estos cuentos. Ciertamente, se puede volver—y muchos lo han hecho—sumándose a la lucha, desafiando la prisión y la muerte, para horadar el terrible muro que lo escinde. Sólo así se puede poner fin al exilio cuando no han desaparecido las condiciones reales que lo mantienen.

Pero mientras se está fuera, no se puede escapar a esa contradicción insoluble. El exiliado está siempre en el aire, sin poder asentarse aquí ni allá. “…Uno está acá, pero tampoco está…” (Miguel Donoso Pareja, *Tendría que estar aquí).*

Siempre en vilo, sin tocar tierra. El desterrado, al perder su tierra, se queda aterrado (en su sentido originario: sin tierra). El destierro no es un simple trasplante de un hombre de una tierra a otra; es no sólo la pérdida de la tierra propia, sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro. “Pierdes el centro, sabes, has dejado de tener un lugar donde afirmarte” (Poli Délano, *En la misma esquina del mundo).*

El desterrado no tiene tierra (raíz o centro). Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas su raíces, no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz (las calles sucias resplandecen, la fruta pequeña se agranda, las flores huelen mejor, las voces duras se suavizan y hasta las piedras pierden sus aristas). Idealización y nostalgia nutriendo la comparación constante “Todo cobra nuevas dimensiones” (Poli Délano).

La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera

para lo que le rodea. Sus ojos ven y no ven; viendo esto, ven aquello, mirando el presente, ven el pasado. Y lo que durante algún tiempo puede alimentar el fuego de la poesía (ha habido una excelente poesía del destierro) es fatal en política, pues no se hace política en el aire, sino con los pies bien afirmados en tierra. El político tiene que ajustar exactamente las manecillas de su reloj a la hora presente (la de aquí y la de allá), y por ello nada más ciego e ineficaz que los partidos del exilio con el reloj parado en una hora ya lejana.

Y cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla. Y, sin embargo, no se puede vivir un día y otro, un año y otro, y en ocasiones un decenio y otro, en vilo, en el aire, sin tierra, sin raíz ni centro.

Pero el tiempo que mata, también cura. Surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos aquí, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida, en tanto que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarra al exiliado, la acrece más y más. Antes sólo contaba lo perdido allá; ahora hay que contar con lo que se tiene aquí. Dramática tabla de contabilidades. ¿Acaso sólo hay que contar con pérdidas?

Hasta que un día… (el día es relativo, puede significar unos años o varias décadas) el exilio se acerca a su fin; desaparecen o comienzan a desaparecer las condiciones que lo engendraron. Para muchos (en algunos casos para la mayoría) esto llega demasiado tarde. Pero para otros aún es tiempo de poner fin al exilio, porque objetivamente se puede volver.

Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a su exasperación, tanto más cuando se repara que son ya pocos los que pueden experimentarla y, sobre todo, tanto más cuanto hay que contar con lo que durante años no existía. En verdad, las raíces han crecido tanto, tanto las penas y las alegrías, tanto

los sueños y las esperanzas, tanto el amor y el odio, que ya no pueden ser arrancados de la tierra en que fueron sembrados.

Ya no es fácil arrancarlos. Y, sin embargo, el alto e implacable muro se ha derrumbado y todo parece pender de una decisión propia. Se puede volver si se quiere. Pero ¿se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquélla será propiamente otra y no la que fue objeto de la nostalgia. ¿Nueva atracción por el pasado (otro pasado); nuevo arrancón del presente (otro presente)?

Y entonces el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que, tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.

Puede volver, pero una nueva nostalgia y nueva idealización se adueñarán de él. Puede quedarse, pero jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí y sin el futuro ahora con el que soñó tantos años.

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también—¿por qué no?—como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel—aquí o allí—a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá—sino *cómo se está.*

Marzo de 1977

ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

AUNQUE EL EXILIO ESPAÑOL DEL 39 es hoy un capítulo cerrado, siempre será un capítulo de la memoria de nuestras vidas, la de los antiguos exiliados, y lo será a su vez de la memoria histórica del país del que fuimos arrojados—España—y de los países—como México—que generosamente nos abrieron sus puertas. Ciertamente, la memoria de lo que existió individual y colectivamente para nosotros en tierras ajenas no puede cerrarse; su recuerdo es como una herida abierta que no logra cicatrizarse. Por ello, no será ocioso ni inactual volver de nuevo sobre el tema del exilio, no obstante el volumen de lo ya escrito sobre él, y lo que nosotros hemos escrito, a su vez. Volver de nuevo, porque sus recuerdos y reflexiones no se agotan, y aunque sea para reiterar, con nuevas inflexiones, lo que ya hemos apuntado.

Empezaré por la observación siguiente. Si tomamos como año de inicio del exilio el año 1939 de la llegada a México de la primera expedición colectiva, o sea, la del barco *Sinaia*, y si, por otro lado, consideramos a 1978 como el año en que, al despegar la transición a la democracia, desaparecen en España las condiciones políticas que obligaban a expatriarse, vemos que el exilio duró mucho más de lo que los ánimos más pesimistas preveían por entonces: seis u ocho años. Pero el exilio duró casi 40 años, tiempo más que suficiente para enterrar no sólo las esperanzas más resistentes en una vuelta que se creía factible, sino para sepultar físicamente a casi toda la emigración y, particularmente, a los que llegaron en la madurez de sus vidas. Tiempo suficiente, asimismo, para hacer imposible el sueño de la vuelta a quienes aún sobrevivían, pues cuando se abrían, al fin, las puertas propias, no se podía dejar así, sin más, una tierra en la que—generosamente acogidos—se había crecido, gozado o sufrido, soñado o desesperado; en una palabra, vivido durante 40 años. El destierro quedaba atrás, aunque no la tierra en la que, durante tantos años, se había asentado.

Y al llegar a este punto se nos plantea una cuestión que afecta tanto a nuestra existencia individual como a la colectiva de antiguos exiliados, y tanto al país que—siendo nuestro—nos cerró sus puertas como al que generosamente nos las abrió, o sea, México. Y la cuestión, con diferentes modulaciones, es ésta: ¿por qué volver una y otra vez sobre un hecho real, pero ya inexistente?; ¿por qué detenernos, con aire un tanto masoquista, en esta página dolorosa de nuestras vidas, pues el exilio como desgarro o separación forzosa de la patria es un dolor difícil de extirpar o mitigar?; ¿por qué no doblar esta página que, desde hace ya 20 años, es la página de una historia, real, sí, pero que ya no se vive?

Ciertamente, para los antiguos exiliados que todavía sobreviven, aunque el arco de su supervivencia se acorta cada vez más, su destierro de ayer—con el paso del tiempo, integrados en la tierra que los acogió—ya no se vive como desgarro o separación de la tierra propia, sino como integración—de su vida y de su muerte—en la tierra ajena que un día los acogió. Digámoslo, de acuerdo con la controvertible terminología de Gaos: el "desterrado" de ayer es, al cabo de largas jornadas, el "transterrado" de hoy.

Y, sin embargo, como he dicho en otro texto mío, escrito en 1977, justamente cuando el exilio llega real, objetivamente a su fin, el exilio permanece y dura, pues el exiliado "jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí y sin el futuro ahora [de volver] con el que soñó tantos años".[1]

El exilio permanece no sólo en el recuerdo—como asunción de ese pasado—y en la obra que perdura de esos años, sino también en la tensión no resuelta entre poder y querer que se nos planteó desde que el exilio—objetivamente—llegó a su fin: cuando se quería, no se podía volver, y cuando se puede, ya no se quiere volver. O, más exactamente, ya no se puede querer volver. Por eso digo, en el escrito antes citado, que tanto si se vuelve como si no se vuelve, el exilio "permanece y dura" en nuestro ánimo, aunque objetivamente, realmente, haya llegado—desde hace ya 20 años—a su fin.

Ésta es la razón "vital"—asumiendo la expresión orteguiana, no su significado—de que no podamos doblar una página que no se deja amari-

llear: la página de nuestras vidas que el exilio llenó. Y con esa razón damos respuesta—desde la altura de nuestro presente—a la cuestión antes planteada de por qué volver—como exiliados de ayer—sobre un capítulo doloroso de nuestras vidas que hace ya tiempo dejó de formar parte de la historia real. Pero cabe también plantearse la cuestión, más allá del acoso de la experiencia vivida, de por qué volver sobre el significado del "destierro" de ayer que permanece y dura en el "transterrado" de hoy. Se trata de la cuestión del significado del exilio—y por tanto, de volver sobre él—no sólo por el significado que tiene para mí—desterrado de ayer y transterrado de hoy—, sino por el que tiene real, históricamente, tanto para el país—España—del que se vieron arrancados los exiliados como del país—México—al que se incorporaron al brindárseles generosamente la hospitalidad que necesitaban. En pocas pala-bras, la cuestión es ésta: ¿qué significa hoy, para uno y otro país, el exilio español?

Creo, por lo que toca a México, que a los antiguos exiliados se les considera—y con razón—parte de su existencia misma, pues integrados en ella han compartido con los mexicanos sus sufrimientos y sus goces, sus sueños y sus reveses, sus desvelos y sus afanes. El exilio es reconocido en México como una parte de su historia contemporánea, y valorado por lo que a ella ha aportado, en justa compensación por la hospitalidad desinteresada que se brindó. Nunca en México se ha regateado ese reconocimiento y esa estimación. Y siempre se está dispuesto a reafirmar uno y otra.

Por nuestra parte, hemos de reconocer—a los 20 años de haber terminado el exilio—que nuestra integración en la vida del país que nos acogió no se ha hecho pagando un costo indeseable: la renuncia a los valores e ideales por los que nos vimos arrojados al exilio. Por el contrario, la fidelidad a ellos da—a los ojos de los mexicanos—una mayor dimensión moral a nuestra integración, una integración en la que se cumple no sólo la opción de dar en vida lo mejor de sí, sino también la opción final de descansar aquí para siempre: la opción de hombres como José Gaos, Wenceslao Roces, Rodolfo Halffter o Emilio Prados, entre muchos, abierta-

mente expresada, que prefirieron morir—lejos de su patria de origen—en la tierra donde pudieron vivir libre y dignamente.

Por todo ello, el exilio español en México no es materia del olvido. Vive en la memoria, con sus constantes reconocimiento y valoración. Baste señalar—como un ejemplo de ello—el que en nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM exista, desde hace ya algunos años, una cátedra extraordinaria bautizada como "Maestros del exilio español". El exilio pervive en la memoria y en la reflexión, y no sólo para satisfacción y provecho del antiguo exiliado—especie casi extinguida—, sino de las nuevas generaciones del país que hizo posible e impulsó su obra. Y esto es lo que hoy, sobre todo en México, importa.

¿Y para la España y los españoles de nuestros días? ¿Se recuerda, se reconoce o valora lo que hicieron en tierra ajena estos hijos de la propia que, al finalizar la Guerra Civil, se vieron arrojados de ella? Ciertamente, esta España de hoy no es la dura y despiadada que los lanzó al exilio. No es la que primero los satanizó y maldijo, cubriéndolos de injurias y falsedades, y después levantó un muro de silencio para extirpar sus nombres de las mentes. Baste recordar que la censura franquista llegó a tachar la palabra "exilio" de un escrito de José Luis Aranguren. Pero ahora no apuntamos a esa España negra, sino a la de la transición y la democracia que la mayor parte de los exiliados no alcanzaron a ver.

Reconozcamos que en ella se da, al fin—con las excepciones que confirman la regla—una convivencia, tolerancia y libertad, negadas implacablemente al pueblo español durante 40 años. No se puede desconocer que esos valores—inseparables de la democracia—son hoy valores supremos para la sociedad española, y de ahí el rechazo generalizado de la violencia. Y la clave de esta apetencia de paz frente a todo retorno—imaginario o real—de la violencia hay que buscarla en el pasado en que se vivió su forma extrema como guerra civil. Se comprende el horror ante el trágico enfrentamiento que tuvo tan terrible costo humano para todos los españoles. Se comprende asimismo la tendencia a hundir en el olvido ese sombrío capítulo de la vida española, aunque no se justifica que, con él, se olviden las causas de la guerra y la responsabilidad histórica de quie-

nes la provocaron. Como tampoco se justifica la tendencia a confundir los colores, las voces y los pasos al presentar la guerra más bien "incivil"—así la calificó, apenas desatada, Unamuno—como una guerra entre hermanos, igualmente brutales o igualmente nobles, como si los agresores y los agredidos, los verdugos y las víctimas, fueran igualmente culpables o inocentes. Con ello se pretende ocultar que la sangrienta Guerra Civil le fue impuesta al pueblo español por el fascismo nacional y extranjero, y que aquél, al resistir la agresión en las condiciones más desventajosas, no hacía más que cumplir con lo que su dignidad exigía.

Ciertamente, hay que repudiar toda violencia que abone el espíritu de guerra civil, pero justamente por ello no puede olvidarse el infortunio que representó para España el terrible sacrificio que impuso a sus hijos, así como las dolorosas consecuencias que acarreó, dentro del país, en los años ominosos de la guerra, y, fuera de él, con el desgarrón del exilio. Nadie en su sano juicio podría complacerse en su recuerdo, pero esto no justifica su olvido. Y, sin embargo, no cabe ignorar la tendencia a sepultar la guerra civil en el olvido, así como lo que innegablemente se entronca con ella—como una dolorosa consecuencia de ella—: el exilio.

Cierto es que no faltan, en los medios académicos españoles, las personas y los grupos que, movidos por un generoso impulso de rescatar la memoria histórica, se ocupan, sin el respaldo oficial, del exilio. Justo es reconocer aquí la fecunda y denodada labor de estudiosos como José Luis Abellán, Francisco Caudet y Manuel Aznar Soler, entre otros; de esfuerzos colectivos como el del grupo GEXEL de la Universidad Autónoma de Barcelona, y de empeños editoriales, como el de Anthropos, de salvar la "memoria rota". Pero la tónica oficial—de ayer y de hoy, y en general compartida, contra la que tienen que bregar esos loables esfuerzos—es el silencio o la indiferencia, que tan claramente se pusieron de manifiesto al conmemorarse, en 1989, el 50 aniversario del exilio.

Ahora bien, esta actitud no puede justificarse en una España como la actual que, por su propia naturaleza democrática, por reivindicar los valores que el exilio siempre exaltó cuando en España eran negados, no puede olvidar su legado político, moral y cultural.

Su legado político: porque durante largos años—y pese a sus lamentables divisiones políticas internas—el exilio fue la voz, la conciencia de una España martirizada que, en su propia tierra, no podía hacerse oír.

Su legado moral: porque el exilio fue un ejemplo de honestidad, dignidad y firmeza, así como de coherencia en su vida real con los principios y valores pisoteados en su patria.

Su legado cultural: porque durante años—hasta que en la patria de origen surgieron nuevos impulsos creadores—la cultura española, congelada en ella, pudo seguir fructificando en tierra ajena con la obra de los escritores, filósofos, poetas, científicos, artistas, arquitectos, ingenieros y universitarios destacados.

Y no se cierra aquí el legado del exilio. Hay que contar también con el que dejó en las relaciones entre España y América, porque frente a la retórica imperial de la hispanidad y de la España "eterna", la América hispana pudo advertir que, con el exilio español, una nueva y verdadera España se hacía presente, a la vez que una nueva visión española de América se había dado desde el exilio.

En suma, en el exilio americano se escribió un capítulo de la historia de España que no podía escribirse en su propio suelo. Por todo ello, por este múltiple legado—político, moral, cultural e hispanoamericano—, el exilio es una parte de España. Y, por haberlo sido en estas tierras que ofrecieron la posibilidad de dejarlo, la España actual de la democracia y las autonomías tiene una deuda—insuficientemente pagada—con el exilio de 1939, y una deuda, a su vez—no pagada en absoluto—, con el país—México—que tan generosamente brindó ese exilio.

Y España debe pagar una y otra deuda, con el reconocimiento y valoración, respectivamente, de lo que el exilio significó y aportó, y de la actitud generosa, desinteresada, del país que—con su acogida—hizo posible el legado que el exilio dejó.

De aquí la necesidad de que en la España actual sea rescatado de su olvido e indiferencia el exilio de 1939, pues éste no es sólo una parte innegable de la vida y la cultura de México, sino también de la vida y la cul-

tura de España. Y España no puede olvidar hoy, sin mentirse, una parte de sí misma.

1995



[1] Se trata del ensayo “Fin del exilio y exilio sin fin”, recogido en el presente volumen.

MI TRATO CON LA POESÍA EN EL EXILIO

Por el título de mi intervención, fácil es suponer que no me propongo examinar lo que significó y significa, en la historia de la poesía española, el capítulo que de ella escribieron los poetas del exilio. Pero no será ocioso recordar que, con excepción de dos o tres grandes que permanecieron activos allá, y de los que quedaron mudos para siempre por el silencio que les impuso la muerte, la poesía que se escindió de España se mantuvo —fuera de ella—a la altura—a la gran altura—de las circunstancias. León Felipe dijo pronto, en versos inolvidables, que los poetas del exilio se habían llevado con ellos la canción. Y aunque—como él mismo habría de reconocer más tarde—la canción volvió a escucharse con nuevas voces en la España martirizada, cierto es que durante largos años la grandeza de la poesía española estuvo en el exilio.

Hay que recordar, asimismo, que sus voces mayores llegaron a estas tierras con una obra reconocida y admirada que, lejos de apagarse o debilitarse, habría de enriquecerse aún más. Y es que el exilio, durante un largo periodo, habría de ser tierra fértil para la poesía.

Del núcleo de poetas que hicieron fluir en estas tierras su poderoso caudal creativo no podían formar parte, ciertamente, los jóvenes que apenas podían ofrecer una obra balbuciente y desconocida en su patria. Por lo que a mí toca, puedo decir que la vocación poética que yo sentía al pisar suelo mexicano se había encarnado en vísperas de la Guerra Civil en un libro, *El pulso ardiendo*, escrito a mis 20 años en España, que vería la luz en Morelia, Michoacán, en 1942. Y a esa vocación respondían algunos romances recogidos en el *Romancero general de la guerra de España* (Valencia, 1937). Hasta ahí mi incipiente cosecha poética.

Dejando a un lado unos sonetos de *El pulso ardiendo*, en la revista *Taller* de Octavio Paz, mi trato con la poesía en el exilio se inicia apenas llegado, con un poema en verso libre, “Elegía a una tarde de julio”, que se pu-

blicó en la revista *España Peregrina* (núm. 6, 1940). Cerca del final de la década de los cuarenta escribo una serie de sonetos, 30 aproximadamente, en los que se expresan los sentimientos de dolor y nostalgia que, en aquellos años, inspiraban a gran parte de la poesía del exilio, junto con la visión o sueño de la tierra perdida y la esperanza en su recuperación. Estos sonetos han permanecido inéditos, en su mayoría, hasta hoy. Sólo 12 fueron publicados en México, en el suplemento de *El Nacional*, dirigido entonces por el entrañable poeta y amigo Juan Rejano. Años más tarde, en la década de los cincuenta, algunos de ellos y otros inéditos aparecieron en el *Boletín de la Unión de Intelectuales Españoles en México*, y serían recogidos en dos libros colectivos aparecidos en España: la *Antología de poetas andaluces*, de José Luis Cano, y la *Antología de la poesía malagueña contemporánea*, de Ángel Caffarena. En ambos casos lo importante para mí no era tanto el reconocimiento poético que significaba, sino el gesto solidario que, por venir de España, no podía ser más reconfortante. Después de estos sonetos, publico aquí y en España un poema en verso libre, "Afirmación de amor", y dos textos poéticos inéditos: uno, leído en un homenaje a León Felipe al cumplir sus 75 años, y otro, escrito a unas horas de la muerte de Emilio Prados, el poeta y amigo al que desde mi lejana juventud estuve tan entrañablemente unido. Este poema ha quedado hasta hoy en estado de borrador.

Voy a detenerme ahora en algunos de los sonetos que más directamente respondían—en mi caso—a la experiencia vivida en el exilio, sobre todo en los tiempos en que más profundamente se experimentaban los sentimientos de nostalgia, tristeza, dolor y esperanza. De ellos ofreceré ahora unas muestras, y, en primer lugar, de aquellos en que se dibuja el perfil de este hombre concreto que es el desterrado y llega con esta condición a la vejez y a la muerte. El primero que voy a leer, "El desterrado", dice así:

El árbol más entero contra el viento,
hélo en tierra, deshecho, derribado.
Congregando su furia en su costado,
el hacha lo dejó sin fundamento.

La torre que besaba el firmamento
—¡oh, sueño vertical, purificado!—
con todo su volumen desplomado
tan sólo de la muerte es monumento.

Y tú, desnudo y leve junco humano,
contra el viento amarillo del olvido,
contra todo rigor, estás erguido.

Torre humana o árbol sobrehumano,
contra el hacha, en el aire levantado,
sin raíz ni cimiento, desterrado.

La idea de que la muerte pone fin a la existencia del desterrado, pero no a su destierro, se encuentra en este soneto:

DESTERRADO MUERTO

En la huesa ya has dado con tu empeño
¡Cuánta furia se queda sin batalla!
Enmudece la sangre; el pecho calla
y tu dolor cabalga ya sin dueño.

La tierra es tu mansión; la sepultura,
el albergue final de la jornada.
Por testamento dejas tu pisada,
la dulce huella de tu mano pura.

El destierro no para con tu muerte
que, implacable, dilata tu destino,
bajo la tierra misma prolongado.

Tú no descansas, no, con esta suerte
de muerte enajenada; con el sino
de estar bajo la tierra, desterrado.

En otro soneto, que toma su título del primer verso “Al dolor del destierro condenados…”, para el desterrado no hay otro criterio, medida o fundamento de su propia existencia: del amor y del odio, de la memoria y el olvido, de la verdad y la mentira, que el destierro mismo.

Al dolor del destierro condenados
—la raíz en la tierra que perdimos—,
con el dolor humano nos medimos,
que no hay mejor medida, desterrados.

Los metales por años trabajados,
las espigas que puras recogimos,
el amor, y hasta el odio que sentimos,
los medimos de nuevo, desbordados.

Medimos el dolor que precipita
al olvido la sangre innecesaria
y que afirma la vida en su cimiento.

Por él nuestra verdad se delimita
contra toda carroña originaria
y el destierro se torna fundamento.

Como en gran parte de la poesía del exilio de esos primeros años—que ya eran 10, aunque aún faltaban más de 20 para llegar a su fin—, los ojos del poeta se vuelven a cada momento a la tierra que ha perdido. La nostalgia—teñida de esperanza—, que aflora a cada instante en la vida real, inspira este soneto:

NOSTALGIA

Como río que pierde sus riberas
mi corazón invades. Yo te siento
en cuanto se repliega el pensamiento
hacia sus más recónditas laderas.

Quema tu paso, queman tus hogueras
y la razón se queda sin sustento.
El alma la modela el sentimiento
y se exaltan las viejas primaveras.

¡Oh ciega fuente de melancolías
que se lleva tan sólo nuestro olvido
y nos deja tan sólo la tristeza!

¡Cómo mueres en mí todos los días
y en tu niebla recobra su sentido
la España a la que vuelvo la cabeza!

Pero la mirada del exiliado no es sólo la imagen nostálgica o la idealización de lo perdido, sentimiento inevitable para conpensar la pérdida de su raíz y su desarraigo temporal, mientras recupera su tierra o echa raíces en la nueva. Con su nostalgia e idealización, está también la cruda y dolorosa visión de la tierra perdida como asiento del crimen, la tortura

y el terror. Y de ahí que la nostalgia, la imagen idealizada, dejen paso al grito y la denuncia. A estos sentimientos e ideas responde el soneto titulado "Tierra de dolor", que me dispongo a leeros.

¿En qué región del aire, por qué mares
—¡oh latitud humana del tormento!—
tuvo el crimen tan claro yacimiento
y la muerte más vivos hontanares?

¿En qué bosques las hachas seculares
gozaron de tan largo valimiento?
¿Dónde tuvo el dolor mejor cimiento?
¿Dónde el llanto tan pródigos lagares?

Labrador de la muerte que en mi tierra
sólo con sangre riegas sus terrones
y con huesos abonas nuestro suelo,

¿qué esperas cosechar si nada aterra
a quien sabe encontrar a borbotones,
en el terrón más duro, su consuelo?

Aunque el desterrado ansía también el amor, la vida, la belle-za, la ternura, estos sentimientos en quien, como él, ha sido aventado a lejanas tierras por un huracán de dolor y violencia, los vive el poeta del modo especialmente contradictorio que se ha querido expresar así:

Ser un río de amor que se derrama
hasta inundar la tierra más distante,
y alimentar su ausencia a cada instante
y en su fuego abrasarse cual retama.

Ser un tronco de vida que se inflama
aunque el metal más frío se levante,
y comprobar que un hacha agonizante hace
del corazón trágica grama.

Ser la mano que toca la belleza
y tener que apartarse de su lado,
para ver las humanas cicatrices.

Ser un árbol de sangre y de pureza,
y tener que vivir desarbolado
como el árbol que vive sin raíces.

Si en el tiempo se teje nuestra existencia, y ésta requiere una medida que no es la fría y objetiva de los relojes, esa medida —aunque se perdie-

ran todas las demás—sería para el desterrado su propio dolor. Ésta es la idea a la que el poeta quiere darle cuerpo en el soneto que titula "Reloj del alma":

Si el tiempo se quedara sin medida
porque todo reloj encaneciera,
y de pronto su huella se perdiera
y nadie la encontrara retenida;

si la imagen del tiempo en nuestra vida
quedara sin su efigie verdadera;
si en vano se buscara una frontera,
forma a la eternidad desconocida;

si el tiempo fuera como noche oscura,
eterna confusión, sima insondable,
el alma regiría lo abolido.

Tomando por medida su ventura,
por cuadrante un dolor interminable,
se mediría el tiempo desmedido.

El desterrado espera y desespera. Pasan los días, los meses y los años. Pero, en el paso corrosivo del tiempo, por este piélago de sueños incumplidos, en la entraña misma de este esperar desesperado, hay que saber esperar esperanzado y no sacrificar la fidelidad a lo que da sentido, valor y razón de ser a la existencia del desterrado. Es lo que se pretende hacer valer en el soneto titulado "Yo sé esperar".

Si para hallar la paz en esta guerra
he de enterrarlo todo en el olvido,
y arrancarme de cuajo mi sentido
y extirpar la raíz a que se aferra;

si para ver la luz de aquella tierra
y recobrar de pronto lo perdido,
he de olvidar el odio y lo sufrido
y cambiar la verdad por lo que yerra,

prefiero que el recuerdo me alimente,
conservar el sentido con paciencia
y no dar lo que busco por hallado,

que el pasado no pasa enteramente
y el que olvida su paso, su presencia,
desterrado no está, sino enterrado.

Si en el terreno moral el exilio se puso a prueba y se afirmó en la defensa de los ideales de libertad y justicia, en la lealtad a la causa por la que se luchó, en la solidaridad sin regateos y en la entrega seria y responsable en el trabajo, cualidades con las que se estaba a la altura de la grandeza y la generosidad de México, en la esfera política no faltaron las actitudes divisionistas que tanto daño hicieron durante la guerra. Con esas manifestaciones de furor cainita se relaciona este soneto en el que—y tal es su título—"El poeta pregunta":

Pisando estoy la arena movediza
porque vivo en la duda, en el tormento,
de buscar y no hallar un fundamento
a tanta sinrazón escurridiza.

Si en la noche una mano canaliza
un torrente de duro sufrimiento,
y una muerte y un solo pensamiento
siembra el crimen que torvo se desliza,

¿qué frenesí?, ¿qué sinrazón explica
la mortal trayectoria de estas uñas
dentro de nuestros corazones?,

¿qué delirio salvaje justifica
el odio que remata en estas cuñas
en lugar de buscar otras regiones?

Finalmente, ¿cómo se siente el exiliado que ha perdido su tierra en la nueva que lo acoge generosamente? ¿Acaso descubre que lo perdido se encuentra o prolonga en esta tierra de la América hispana? Una respuesta a esta cuestión puede desprenderse del soneto "La tierra que pisamos".

Cuando vivo el destierro, la mudanza
de ser en esta tierra un peregrino,
y el corazón incita en el camino
a encontrar una tregua en esta andanza;

cuando siento que el alma no descansa
aunque el cuerpo desdiga su destino,
y el andar se convierte en duro sino
cuyo norte es tan sólo la esperanza,

comprendo que mi vida está fundada
en no afirmar las plantas en el suelo
donde tengo la vida trasplantada.

¡Oh tierra que me ofreces tu consuelo!:
dejándome seguir mi derrotero,
más cerca estoy de ti, más prisionero.

Volvamos a la pregnta anterior. ¿Cómo se siente el poeta exiliado en estos años de vivir en vilo, sin raíz, en el aire, sin poder asentarse en el suelo que pisa? Se siente "un peregrino" (recuérdese el título de la primera revista del exilio: *España Peregrina)* y, en el primero de los dos tercetos, su actitud es categórica:

…mi vida está fundada
en no afirmar las plantas en el suelo,

para terminar, dirigiéndose a la tierra que generosamente lo acoge:

dejándome seguir mi derrotero,
más cerca estoy de ti, más prisionero.

Esta poesía—y en general toda la que aquí se ha mostrado—¿es una poesía del destierro o del "transtierro"?

Cierto es que, en esos primeros años del exilio, aún no se conocía el neologismo con que José Gaos pretendía expresar la actitud del exiliado que, en la América hispana, no se siente desterrado, sino "transterrado", en cuanto que en ella encuentra o recupera—trasplantada o prolongada—*su* España. Ahora bien, esa actitud no es la que expresa mi poesía de esos años. Mucho tiempo después de haberla escrito, me he atrevido a impugnar el término y el concepto gaosianos en diversos textos. En ellos sostengo que el destierro no es un "transtierro", en el sentido de simple trasplante o continuidad que permite rescatar o recuperar lo perdido. La tierra que acoge al español que se ha quedado a-terrado (sin tierra), sin raíz ni centro, no es *su* tierra, aunque con el tiempo—y tiempo no faltó—llegará a ser suya, pero lo será no por un don que le cae a su llegada, sino en la medida en que echa nuevas raíces, crece con ellas y desde ellas se integra sin dejar de ser fiel por ello sus orígenes. Lo que hará, en definitiva, que por esta doble raíz su exilio no tenga fin.

Mi trato con la poesía en el exilio responde, pues, emocional, imaginativamente, a la misma actitud que, más tarde—reflexivamente—, he considerado propia de quien, como el desterrado, vive en vilo, sin centro ni raíz, mientras no recupera la tierra perdida o gana otra: la que lo ha aco-

gido generosamente y a la que se integra—ahora podemos decirlo 50 años después—para siempre.

1993

DEL DESTIERRO AL TRANSTIERRO

No nos proponemos dar cuenta de la aportación del exilio español en México, con la que no sólo se correspondió a la hospitalidad del gobierno y el pueblo mexicanos, sino que se escribió también un capítulo de la cultura española que no se podía escribir en la patria. Nuestro propósito es contribuir a desentrañar la naturaleza del largo, larguísimo proceso que vive el exiliado desde su destierro originario hasta su integración en la tierra que lo acoge o "transtierro", si utilizamos el neologismo de José Gaos. Con este motivo, empezaremos por hacer dos consideraciones indispensables.

La primera es que, como veremos en seguida, los términos "destierro" y "transtierro" designan dos modos de darse, o inter-pretarse, el episodio histórico, real, del exilio. La segunda es que estos dos modos de ser se refieren a un espacio y tiempo concretos: México en los años que van de 1939 a 1975, en que el exilio llega objetivamente a su fin al desaparecer en España las condiciones políticas que lo determinaron. Se trata, pues, del exilio que, dentro de su diáspora universal, comparten miles y miles de españoles republicanos en México con los expatriados en otras regiones del planeta: Francia, diversos países de América, África del Norte y la Unión Soviética.

RASGOS DEL EXILIO DEL 39

El exilio español del 39 en México ofrece ciertos rasgos, no todos comunes con los de otros exilios españoles de la misma época, y entre ellos están *1)* su carácter político como consecuencia directa de la derrota militar que el pueblo español sufrió en su defensa de la República, agredida por el fascismo nacional y extranjero; *2)* su carácter masivo, pues—a diferencia de otros exilios, tan frecuentes en la historia de España, particularmente en el siglo XIX—no sólo forman parte de él una élite política o

intelectual, sino decenas de miles de españoles, y *3)* su reflejo de la composición de la España republicana en tres planos: *a)* territorial, pues los exiliados proceden de todas las regiones españolas; *b)* social, ya que en él se hallan representados los diversos sectores o clases sociales que en la Guerra Civil se alinearon con la República: burguesía liberal, clases medias, obreros, campesinos e intelectuales, y *c)* profesional, dado que en él pueden encontrarse los más variados oficios y profesiones. El exilio es conocido, sobre todo, por las aportaciones de sus escritores, artistas y universitarios, y aunque en sus primeros años son los políticos quienes ocupan el proscenio, detrás de unos y otros está la callada y laboriosa mayoría constituida por profesionales y trabajadores.

La composición del exilio en los tres planos señalados se refleja asimismo en el escenario político, formado por republicanos propiamente dichos, socialistas, comunistas, anarquistas y nacionalistas gallegos, vascos y catalanes. Ninguna de esas franjas tiene la hegemonía en el espectro político, aunque la prensa reaccionaria mexicana, haciéndose eco de la franquista, llama a todos, indistintamente, "rojos". Por otra parte, hay que reconocer que, con esta composición política, que era la misma de la España republicana durante la Guerra Civil, se dan también sus rivalidades y divisiones internas y, en su forma más enconada, entre socialistas de Prieto y de Negrín, con sus respectivos aliados. Por último, destaquemos otros dos rasgos del exilio del 39: su duración (36 años), que excedió con mucho la que auguraban los más pesimistas, y la transformación de lo que originariamente era destierro en transtierro, es decir, en la integración sucesiva del exiliado en la vida del país que lo ha acogido.

Dejemos en suspenso por ahora lo que hay en común, y a la vez diferente e incluso opuesto, entre ambos términos, así como el matiz con el que nosotros aceptamos el neologismo de Gaos para designar esta integración. Fijemos, en este momento, nuestra atención en el concepto general de exilio en el que se inscriben esos dos modos de darse, o interpretarse, que pueden llamarse "destierro" y "transtierro". El exilio en general, todo exilio, comprende dos dimensiones esenciales de este tener que salir y vivir fuera de la patria (expatriarse): una, contra el propio deseo o la

propia voluntad, y otra, por la imposibilidad de vivir en ella—dado el riesgo de persecución, prisión o muerte—en condiciones de dignidad y libertad. Así pues, la condición de exiliado supone una doble relación: con la patria de la que se ve arrojado (que no es la misma relación que van asumiendo sus mismos ideales, dentro de ella y también contra su propia voluntad, vive el llamado "exilio interior") y con la tierra que le acoge (relación que no es tampoco la misma de los que viven en su propia tierra). Cada una de estas dos relaciones se vivirá o se interpretará de distinta manera, según que el exilio se conciba como destierro o como transtierro.

EL EXILIO COMO TRANSTIERRO

A juicio de mi ilustre maestro José Gaos, el exilio se vive en México de un modo específico que él llama "transtierro". Se trata de un modo de sentirlo que él explica por las condiciones que se dan en los países hispanoamericanos, y particularmente en México. Estas condiciones consistirían en compartir esos países y España no sólo una misma lengua, sino también una historia contemporánea común, aunque en diferentes planos: real, en la América hispana; ideal, en España. En virtud de ello, los exiliados españoles encuentran en Hispanoamérica, en su historia real, el cumplimiento del sueño ilustrado: liberal, democrático, independentista, que no se ha podido cumplir en España. Apenas iniciado el exilio, exactamente en los años 42 y 43, Gaos apunta ya este modo de sentirse el exiliado español que lo diferencia de los que proceden de otras partes de Europa. En un ensayo publicado en *Cuadernos Americanos*, revista fundada por intelectuales mexicanos y exiliados españoles, dice Gaos: "Si destierro es el de los centroeuropeos en América española, no lo es el de los españoles en ésta [...] Para la situación de los 'refugiados' españoles en México he usado alguna vez la expresión 'transterrados'".[1] Como vemos, a pocos años de iniciado el exilio, 1942-1943, ya Gaos hace constar que la naturaleza del exilio español en Hispanoamérica no es la propia del destierro, y de ahí el término "transterrado" que acuña para expresar la pecu-

liaridad de ese exilio español. Pocos años después, en 1947, en otro ensayo titulado “Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía en México” recuerda que la acogida que le brindaron sus colegas mexicanos lo llevaron a expresar públicamente ante ellos que “no nos sentíamos desterrados, sino simplemente ‘transterrados’”.[2] Más tarde, en 1963, vuelve sobre el mismo punto en un texto que lleva el significativo título de “Confesiones de transterrado”[3] y en él encontramos no sólo una clara delimitación del concepto, sino también las razones profundas que, más allá del sentimiento de gratitud, lo explican.

Antes de seguir adelante, señalemos el hecho de que el neologismo “transterrado” ha corrido con muy buena fortuna entre los españoles exiliados y, sobre todo, entre los intelectuales y políticos mexicanos hasta el punto de convertirse en un lugar común. E incluso se ha llegado a extender su uso a exiliados en otros países—como los Estados Unidos—a los que Gaos jamás lo hubiera extendido. Pues bien, ¿en qué consiste ese transtierro como modo específico de darse el exilio, particularmente el mexicano? La respuesta a esta pregunta nos permitirá determinar si estamos ante un concepto teórico o si sólo estamos, al contrastarlo con la realidad, ante una interpretación indefinida o ideologizada del exilio.

Gaos utiliza el término “transterrado” para expresar el modo peculiar de relacionarse él—Gaos—con la tierra que tan gene-rosamente le ha acogido. Y esa relación se manifiesta en el sentimiento de no encontrarse en tierra ajena. O dicho con sus propias palabras:

> Desde el primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra [...] y queriendo expresar cómo yo no me sentía desterrado [...] se me vino a la mente y a la voz la palabra transterrado”,[4]

lo que equivale a decir que el exiliado se siente en su nueva tierra como trasplantado o prolongado en ella. Esto presupone, asimismo, que hay algo común entre una tierra y otra. Este “algo común” es lo que permite que la suya, España, se encuentre o trasplante en la nueva. Ciertamente, no se trata de la España que le ha arrojado al exilio, sino de la que ha perdido al frustrarse sus ansias de libertad y dignidad humana. Por ello,

dice Gaos también, poniendo el acento en el tronco común a España y a la América hispana: "España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente no sólo espiritual, sino también políticamente".[5]

Se trata, pues, de la España que tiene que liberarse a sí misma de esa otra de la que se han liberado los países hispanoamericanos. Pues bien, esa España encadenada es la que Gaos dice haber encontrado, ya liberada, en la que él llama "patria de destino". Pero, si esto es así, se comprende que se sienta transterrado, y no desterrado.

Y de ahí que encuentre razonable "aceptar el destino mexicano efectivamente como destino"[6] y, por tanto, no vivir en el plan provisional del que espera vivir otra vida: la que se daría con la vuelta a la "patria de origen".

Así pues, "transtierro" significa para Gaos integración del exiliado en su nueva tierra, o "patria de destino", pero no como resultado de un largo y contradictorio proceso, sino "desde el primer momento". De acuerdo con esta concepción, el transterrado no se siente extraño en su nueva tierra, sino arraigado en ella. Esto determina, asimismo, su sentido del tiempo: el presente domina en él sobre el pasado, así como sobre el futuro. Al vivir en plan definitivo, se desvanece el ansia de volver, la obsesión del retorno con el que inauguraría una nueva vida. El propio Gaos se pregunta: "¿No eran (no son) demasiadas vidas?" Y como respuesta decide quedarse definitivamente en México, pues como él apostilla: "Me sentía, me vivía, ya empatriado y muy a fondo"[7] en él. Con este predominio del presente que se vive no hay lugar para la nostalgia, ni tampoco para añadir —con la esperanza de la vuelta—una nueva vida en el futuro.

Tal es la visión gaosiana del exilio que, como vemos, gira en torno a dos ejes fundamentales: cierta idea de España y de la América hispana, y la experiencia subjetiva de sentirse en la nueva tierra como trasplantado o prolongado en ella.

Esta concepción puede objetarse, como la hemos objetado desde hace años,[8] teniendo en la mira los dos ejes citados, por dos razones. Primera:

porque su idea de la América hispana, según la cual en ella se cumple el ideal ilustrado, liberador o liberal, independentista, que en España no se ha podido cumplir, pasa por alto, o al menos suaviza, la dura y larga cadena autoritaria, caudillista, que esos países han tenido que arrastrar desde su Independencia, o sea, desde comienzos del siglo XIX hasta casi las postrimerías del XX. Y por lo que toca al caso particular de México, cabe observar que, no obstante los grandes logros políticos y sociales de la Revolución de 1910, y sobre todo en su último tramo con el gobierno del general Cárdenas, este país no ha podido zafarse totalmente de esa cadena. Así lo demuestra el que hoy, después de siete décadas de dominio del partido oficial, el problema central sea el de la transición a la democracia. Por otra parte, la independización política, nacional, de los países hispanoamericanos respecto del Imperio español, en el siglo XIX, no significa en el XX su independencia económica respecto de otro imperio: el yanqui. En suma, la concepción gaosiana del transtierro tiene como premisa una visión ideal o idealizada de la América hispana que no corresponde a su historia ni a su realidad. Segunda razón: porque el "sentirse transterrado desde el primer momento", como experiencia vivida y expresada por Gaos, no corresponde al modo efectivo de sentirse los exiliados. La poesía de Luis Cernuda, Emilio Prados, José Moreno Villa, Pedro Garfias, León Felipe, Enrique Díez-Cane-do, Juan Rejano y Juan José Domenchina, escrita en México, ha dejado claros testimonios del modo de sentirse el exiliado como desterrado, y no como transterrado.

EL EXILIO COMO DESTIERRO

Vivir el exilio como destierro no significa sólo verse forzado a abandonar la patria, sino también a sentirse sin raíz ni centro en la tierra que le acoge. Por ello, lo que el desterrado valora no es lo hallado, sino lo perdido; no el presente, sino el pasado que vivió y que ahora reaparece en sus sueños hecho futuro. Vive, por tanto, transitoriamente, en vilo; es decir, entre la nostalgia del pasado que se cerró e inmovilizó un día y la esperanza obse-siva del retorno, tras el paréntesis doloroso del exilio que, en

los primeros años, se considera breve. Cerrado éste, se recuperará la España que se perdió, o se verá realizada aquella con la que tanto se soñó desde el exilio. Esta fijación tenaz del desterrado en lo perdido y, consecuentemente, en el futuro en que se le ha de recuperar, se traduce, sin que lo desee ni sea consciente de ella, en una doble ceguera ante una doble realidad: la tierra que pisa y tiene ante sus ojos, y la tierra idealizada que preside sus recuerdos y esperanzas.

Ciertamente, sus ojos ven y no ven lo que le rodea, y cuando lo ven no se le presenta como es, sino a través del cristal de esa España que para él no es una realidad, sino un sueño o una idea. Todo esto incide en su comportamiento: por un lado, con el mundo en que vive efectivamente y, por otro, con el mundo en que vive idealmente y al que espera volver realmente cuando sus sueños se cumplan. En ambos casos, su España perdida, idealizada, se hace presente y determina su modo de sentirse español, muy español, tanto dentro de la tierra que le acoge, y con respecto a ella, como fuera de la tierra de la que ha sido arrojado y en relación con ésta. Pero, en un caso como en otro, el desterrado español se siente superior, convencido de que la patria que ha perdido encarna los valores universales humanistas que en el mundo moderno se han degradado. Por encarnarlos, el desterrado asume, como un deber, ser fiel a la causa que ha sido derrotada, y a esa España que ha caído precisamente en la defensa de esos valores.

EL NACIONALISMO DEL EXILIO

En el editorial del número 1 de *España Peregrina*, escrito por Bergamín, Xirau y Carner, y en un año tan tempranero como 1940, se dice: “Ha sido víctima [España] de su creencia pacífica en la Libertad, en la Justicia, en la Verdad, en el Progreso. Por estos bienes sumos, ha expuesto verdaderamente su vida frente a un mundo de doblez, de alevosía, de iniquidad y de barbarie, cuya suprema razón es la criminal de exterminio”. Hay, pues, una conciencia de la superioridad de la España que el desterrado encarna. De ahí su acendrado nacionalismo—que contrasta con el pálido

que asumía en su patria—y el deber que asume de liberarla. Presuponiendo esta misión, se invoca una y otra vez a España, y su nombre figura en revistas muy representativas: *España Peregrina, España y la Paz, Las Españas, España Popular.*[9] Y en aquellas—como *Romance* y *Ultramar*—que no se dirigen directamente a lectores exiliados, el vivo nacionalismo o españolismo se deja ver en la composición hispana de sus redacciones. Ese españolismo impregna también una parte sustancial de la poesía que se hace en el exilio, dando forma a los sentimientos de dolor, nostalgia, esperanza o desencanto del desterrado. Y la expresión poética de esos sentimientos se conjuga con las reflexiones—no exentas de pasión acerca de la realidad y la historia de España—en obras como las de Antonio Sánchez Barbudo, Ramón Iglesias, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau o Anselmo Carretero.

Ciertamente, la patria que duele o la que se exalta, se sueña o idealiza no tiene nada que ver con la España "imperial", "eterna", de la doctrina franquista de la "hispanidad". Es, en verdad, su antítesis: la España quijotesca, humanista, que a lo largo de los siglos, desde Luis Vives y Bartolomé Díaz de las Casas hasta Antonio Machado, ha tratado de liberarse una y otra vez—la Guerra Civil ha sido su último y frustrado intento—de su carroña espiritual y su miseria material. España como valor supremo ante la otra España que la niega y, más allá de ella, como valor universal en un mundo—como lo calificaban Bergamín, Xirau y Carner—de "doblez, iniquidad y alevosía". Españolismo, pues, de signo diametralmente opuesto al de la "hispanidad", pero españolismo al fin. Ahora bien, cuando hablamos de este nacionalismo español o hispanismo "bueno", en oposición al perverso del franquismo, nos referimos a una actitud, sentida o pensada, que el exilio alimenta, dado el modo como es vivido: desarraigo, nostalgia del pasado, predominio del futuro sobre el presente e idealización de la patria perdida, lo que se traduce en la doble ceguera que ya apuntamos: ante la tierra en que se vive y ante la tierra propia.

Podría pensarse que la visión gaosiana del exilio permite escapar de este nacionalismo, dado que—de acuerdo con esa visión—el exiliado se siente "transterrado" en tierra ajena y ésta se le presenta como propia.

Ahora bien, si se le presenta así, es porque en ella encuentra lo perdido, o sea, lo que hay de español en la tierra ajena. Vale decir: se siente transterrado por lo que con ella le identifica: su españolidad, y no por lo que le diferencia: su componente prehispánico o indígena. En consecuencia, lo que hace vivir al exiliado en su nueva tierra en plan definitivo, sin la obsesión del retorno y con el sueño de otra vida en su "patria de origen", es el haberla encontrado en la tierra que le acoge o "patria de destino". En suma, si el desterrado cierra los ojos a la tierra de asilo por sentirse ajeno o extraño, el transterrado los abre justamente por lo que hay de propio, de español en ella. Nacionalismo, al fin—como decíamos—, en un caso y otro, por diferentes razones, aunque ambos tengan en común su oposición al de la "hispanidad".

EL DESTERRADO ANTE LA ESPAÑA REALMENTE EXISTENTE

Veamos ahora la relación o actitud del desterrado ante la España que le arrojó al exilio y que no es otra que la realmente existente. Podemos considerarla en tres planos: *1)* el de la visión que tiene de ella desde el exilio; *2)* el de la acción política encaminada a deshacerse de esa España franquista, realmente existente, y a recuperar la España republicana, y *3)* el de la cultura que se hace en el interior de esa España que sigue existiendo aunque se abomine de ella.

En el primer plano, la visión del desterrado de la España real-mente existente no puede ser—y con razón—más negativa. Es la de una España que vive, o muere, bajo un régimen fascista peculiar y que, apoyándose en una represión generalizada, aplasta toda libertad y asfixia toda potencialidad creadora. Se trata de una visión que, durante largos años, corresponde a la realidad. Pero ésta no es estática; desde mediados de la década de los cincuenta se registran diversos cambios en diferentes niveles: económico (desarrollo industrial en dirección capitalista), político-social (primeras huelgas obreras, estudiantiles, incipientes disidencias dentro del régimen y primeros brotes de la lucha clandestina) y cultural (prime-

ros frutos al margen de la cultura oficial). Sin embargo, la visión del desterrado, por estar anclada en su idea de España más que en la realidad y también por su alejamiento en el tiempo y el espacio y su falta de información, permanece estática. Se cierra así la posibilidad de percibir y aquilatar los cambios que se van produciendo. Ciertamente, su condición de desterrado y su fidelidad a los valores e ideales republicanos elevan su conciencia crítica ante el régimen que brutalmente los niega y, con ella, da voz en el exterior a los que no pueden tenerla dentro. Pero, al ser muy importante la denuncia, la crítica del régimen opresor y la defensa de los principios y valores que niega, el exilio comprende la necesidad de la acción para desplazar al franquismo y recuperar y restablecer el orden legal, republicano, suplantado por él. Y esta acción es, ante todo, política.

LA POLÍTICA EN EL EXILIO

Nos adentramos así en el segundo plano que habíamos señalado en la relación del exilio con la España realmente existente: el de la política. Durante el primer periodo del exilio (años cuarenta y mitad de los cincuenta) se despliega en él una intensa actividad política. En esos años, el centro de la política anti-franquista se halla en el exilio, y especialmente en México. Ello no es casual: en México se concentra la mayor parte de los dirigentes políticos y representantes de las instituciones republicanas. Por otra parte, fiel a su política de ayuda a la República durante la Guerra Civil, refrendada con su generosa hospitalidad a los vencidos militarmente—no moralmente—, México permite sin cortapisa alguna la frenética actividad política antifranquista, así como el funcionamiento en su suelo de las instituciones republicanas. Ahora bien, la política en el exilio tiene como marco internacional la segunda Guerra Mundial y la inmediata posguerra. Con la confianza puesta en la defensa que proclaman los aliados de la libertad, la democracia y la justicia, la política en el exilio se orienta hacia el exterior, hacia las "democracias" occidentales. De ellas se espera, después de la victoria, una intervención decisiva en favor del restablecimiento de la República. La alianza, de hecho, del franquismo

con el nazi-fascismo durante la guerra, parece justificar esta esperanza. Incluso, cuando en los cincuenta ya se advierten las primeras señales de vida de la oposición interior, los partidos republicanos miran sobre todo a las potencias occidentales. Sólo los comunistas, negándose a reducirse a un partido en el exilio, coordinan desde él su lucha clandestina en el interior.

La política en el exilio mantuvo en alto los principios republicanos por los que se había combatido en la Guerra Civil, pero también se desgastó con sus rivalidades internas que, a la postre, se convirtieron en un obstáculo para alcanzar los frutos que de los esfuerzos diplomáticos esperaban. Se ha exagerado, sin embargo, el peso de este divisionismo interno en el fracaso de la política del exilio. Ahora bien, el fracaso estaba ya sentenciado por la naturaleza misma de esta política, por su orientación total hacia el exterior al poner el destino de España en manos de las "democracias" occidentales. Pero aunque ese divisionismo se hubiera superado y se hubiese contado con esa ayuda exterior, que nunca se dio, la consecución del objetivo liberador que se buscaba sólo podía provenir—como demostró el desarrollo histórico posterior—de la acción coordinada de las diversas y amplias fuerzas de la oposición política interior. El factor que los partidos del exilio—con la excepción señalada—consideraban decisivo, o sea, la intervención exterior, era completamente ilusorio. En verdad, las "democracias" de Occidente no podían estar interesadas en deshacerse de Franco, sobre todo desde que percibieron, y especialmente los Estados Unidos, que podía ser, de hecho, un aliado en la Guerra Fría. De ahí que la política del exilio estuviera condenada, por su orientación exclusiva hacia el exterior, al fracaso. Por otra parte, en aquellos años—los cuarenta y primeros de los cincuenta—había que descartar que la oposición interior, contenida por una implacable represión, pudiera tener un peso decisivo, sin contar con que la fuerza más combativa y abnegada de ella—los comunistas—, llevada por cierto subjetivismo, tendía a tomar sus ideas por realidades.

LA CANCIÓN QUE SE LLEVARON

Con respecto a la actitud de los exiliados ante la España realmente existente en el plano cultural, es innegable que, en los primeros años, tenían razón al proclamar a los cuatro vientos que la cultura española estaba en el exilio. Ciertamente, en contraste con la fecundidad, riqueza y extensión de sus logros en los más diversos campos: poesía, narrativa, filosofía, ciencia, artes, historia, etcétera, así como en la fundación de revistas, editoriales e instituciones educativas, el panorama de la cultura en España era un verdadero erial. Al expatriarse, los universitarios, escritores, científicos y artistas se llevaron consigo la cultura española misma. Por ello, León Felipe, refiriéndose a la poesía, dijo en unos versos memorables:

> Hermano, tuya es la hacienda…
> La casa, el caballo y la pistola…
> Mía es la voz antigua de la tierra.
> Tú te quedas con todo
> mas yo te dejo mudo… ¡mudo!
> Y me dejas desnudo y errante por el mundo…
> Y ¿cómo vas a recoger el trigo
> y alimentar el fuego
> si yo me llevo la canción?

En verdad, la conciencia de la superioridad de la cultura en el exilio estaba plenamente justificada durante esos primeros años. Pero al extenderse más allá de los límites que imponía la propia realidad, condujo a una ceguera ante las plantas que comenzaban a crecer en el campo cultural y que, en el de la poesía, llevaban los nombres de Blas de Otero, José Hierro, Gabriel Celaya, Ángela Figueras, Victoriano Cremer o Eugenio de Nora. Durante algunos años, los intelectuales exiliados no sólo cerraban sus ojos ante aquel campo que comenzaba a florecer, sino que consideraban que para mantener su pureza política y moral, debían mantenerse incontaminados, a distancia de él. De ahí la reprobación, en los medios intelectuales exiliados, de toda colaboración en las publicaciones del interior. Tal era la actitud del exilio, en esos años, ante la España realmente existente en los tres planos que hemos considerado.

CAMBIA ESPAÑA, CAMBIA EL EXILIO

Esa actitud—mentalidad y sensibilidad, a la vez—va a cambiar a medida que, con el tiempo, la muerte va adelgazando las filas de los exiliados. Lo que cambia, en definitiva, es el modo de sentirse español por un lado ante la tierra a la que se va integrando, al echar en ella nuevas raíces, y por otro ante la España afectiva en la que dejó sus viejas raíces. Pues bien, ¿qué es lo que determina ese cambio de mentalidad y sensibilidad? Al convertirse el franquismo—con el apoyo de los Estados Unidos, la complicidad de Francia e Inglaterra y el contubernio con la Unión Soviética—en miembro de las Naciones Unidas, se disipan las esperanzas en un retorno pronto y digno. A partir de este momento crucial, los exiliados desencantados se instalan en el presente y abren sus ojos a la tierra que pisan. La política—sobre todo la que sólo miraba hacia el exterior—pierde toda credibilidad. Un sector numeroso del exilio la abandona; otro, desilusionado, se repliega en su vida mexicana. Un grupo, articulado en torno a la revista *Las Españas* y el juvenil Movimiento Español-59, propone sin éxito un nuevo modo de hacer política. Finalmente, quedan, aunque mermados, quienes supeditan la política en el exilio a la que se hace clandestinamente en el interior.

LA CANCIÓN QUE SE QUEDÓ

Y en cuanto a la actitud ante la cultura que se hace en España, lo que se descubre y se sabe de ella lleva al reconocimiento—no sin resistencias—de que la cultura ya no está sólo en el exilio. Después de largos años de desconocimiento, se reconoce que una nueva generación, alzándose en el erial, en las condiciones más adversas, releva a la del exilio. León Felipe, el mismo que había proclamado que España se había quedado sin canción—es decir, sin poesía—, se retracta ahora, en 1958, en su prólogo al libro *Belleza cruel*, de Ángela Figueras, con estas palabras: "Nosotros no nos llevamos la canción [...] los que quedasteis en la casa paterna, en la vieja heredad acorralada [...] vuestros son el salmo y la canción". Y, de

acuerdo con este reconocimiento, en el exilio se hacen esfuerzos, especialmente por la Unión de Intelectuales Españoles en México, para estrechar sus lazos con los intelectuales del interior, se alientan y pro-pagan sus voces críticas y sus denuncias y se divulga la obra que hacen contra viento y marea. Y, sin embargo, de la misma manera que—aquí y allá—no se acepta fácilmente la política de reconciliación nacional y de liquidación del espíritu de guerra civil, tampoco es fácil hacer saltar la muralla que, durante tantos años, ha separado a los intelectuales de fuera y de dentro, como lo demuestra la cautela, e incluso resistencia, con la que se acoge—aquí y allá—el ensayo de José Luis Aranguren que se proponía precisamente trascender esa muralla.[10] Con todo, el reconocimiento mutuo fue llegando, aunque el del exilio, por parte del Estado español, ha sido más bien hasta ahora materia del olvido.

TRANSTIERRO AL FIN

Llegamos al final de nuestra exposición. A lo largo de ella hemos considerado dos visiones del exilio: como destierro y como transtierro. Hemos visto que, durante los primeros años sobre todo, el exilio sólo existió y se vivió como destierro. Pero el exilio duró casi 40 años, tiempo más que suficiente no sólo para enterrar a casi todos los exiliados, sino también para acabar en los que sobrevivían con la perspectiva siempre anhelada de la vuelta. La posibilidad real de volver llegaba demasiado tarde. Con el tiempo, el desarraigo había dejado paso a nuevas raíces, a la integración del exiliado en la tierra que le acogió, compartiendo en ella las alegrías y sufrimientos de su pueblo, sin renunciar por ello a los ideales por los que un día se vio arrojado al exilio. En suma, el destierro se convierte, sin dejar de ser totalmente tal, en transtierro.[11]

2000

[1] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", *Cuadernos Americanos,* núm. 4, 1942; núm. 6, 1942; núm. 3, incluido en J. Gaos, *Las ideas y las letras* (antología), p. 119, UNAM, México, 1995.

[2] José Gaos, "Los transterrados de la filosofía en México", *Filosofía y Letras*, núm. 36, UNAM, México, 1947.

[3] José Gaos, "Confesiones de un transterrado", en *Cooperación de amigos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto-Escuela y de la Residencia de Estudiantes, de Madrid,* Grupo de México, 1963.

[4] José Gaos, "Confesiones de un transterrado", en *Cooperación de amigos…, op. cit.*

[5] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano…", en *Las ideas y las letras*, ed. cit., pp. 117-118.

[6] José Gaos, "Confesiones de un transterrado", ed. cit., p. 1.

[7] *Ibid.*, p. 2.

[8] *Cf.* mis ensayos "Fin del exilio y exilio sin fin", incluido en el presente volumen, y "Del exilio español en México", en Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, Grijalbo, México, 1997, pp. 67-81.

[9] Sobre éstas y otras revistas del exilio, véase el excelente libro de Francisco Caudet, *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992.

[10] J. L. Aranguren, "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 38, Madrid, 1953.

[11] Adolfo Sánchez Vázquez, "Entre la memoria y el olvido", incluido en el presente volumen.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Vida y filosofía. Postscriptum político-filosófico: publicado por primera vez en el número monográfico que la revista *Anthropos* (núm. 5, Barcelona, 1985) dedicó a la vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez.

Una vida en la UNAM: texto leído en el coloquio "Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras" (17-23 de enero de 1994) al final de la sesión "La Facultad y sus eméritos", consagrada a Adolfo Sánchez Vázquez. Publicado con el título de "Un emérito y su Facultad" en el volumen de Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, Grijalbo, México, 1997.

El imperativo de mi filosofar: discurso pronunciado al ser investido como doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid el 28 de enero de 1993. Publicado con el título "A modo de epílogo, ¿qué significa filosofar?" en el volumen de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Anthropos, Barcelona, 1997.

El "Sueño" metódico de sor Juana: texto descubierto recientemente por el autor entre sus viejos papeles. Lleva fecha de julio de 1952. Inédito.

El tiempo en la poesía española: publicado en *Universidad Michoacana*, revista de la universidad, núm. 29, Morelia, Michoacán, enero-febrero de 1953.

Miseria y esplendor de Gogol, publicado en *Cuadernos Americanos*, núm. 1, México, enero-febrero de 1953.

Humanismo y visión de España en Antonio Machado, en *Filosofía y Letras*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núms. 47-48, México, julio-diciembre de 1952.

Los del 98 y la política: ponencia presentada en el encuentro internacional "A cien años de la Generación del 98", organizado por la Facul-

tad de Filosofía y Letras de la UNAM (1° al 3 de diciembre de 1998). Publicada en el volumen de Leopoldo Zea, María Teresa Miaja (comps.), *98: derrota pírrica*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia- Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Octavio Paz en su "Laberinto", publicado en *Memoria del Coloquio Internacional por "El laberinto de la soledad" a 50 años de su publicación*, Anuario de la Fundación Octavio Paz, núm. 3, México, 2001.

Socialización de la creación o muerte del arte: publicado en "La Cultura en México", suplemento cultural de la revista *Siempre!*, núm. 559, 25 de octubre de 1972.

Modernidad, vanguardia y posmodernismo: conferencia dada en el X Congreso Mundial de Estética (Madrid, 1992). Publicada en el suplemento de *La Jornada*, núm. 233, México, 28 de noviembre de 1993.

Claves de la ideología estética de Diego Rivera: en el volumen colectivo *Diego Rivera, hoy*, Instituto Nacional de Bellas Artes, SEP, México, 1986.

La filosofía sin más ni menos: texto publicado en el volumen de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Barcelona, 1997.

Filosofía, ideología y sociedad: contribución en inglés al volumen colectivo *Transparences Philosophical in Honor of J. Ferrater Mora*, Humanities Press, Atlantic Highlands, Nueva Jersey, 1981. Incluida en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, ed. cit.

¿Qué hacer con la historia de la filosofía?: conferencia pronunciada en el II Coloquio de Profesores de la Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 15 de febrero de 1983. Publicada en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, Barcelona, 1983.

Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx: ponencia presentada en el II Coloquio Nacional de Filosofía (Monterrey, Nuevo León, octubre de 1977). Publicada en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, ed. cit.

Una nueva práctica de la filosofía: ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía (Caracas, Venezuela, junio de 1977).

Publicada en la revista *Cuadernos Políticos*, núm. 12, México, 1977, con el título "La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía".

Las explicaciones teleológicas de la historia: en *Filosofía y circunstancias*, ed. cit.

El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos: publicado en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, ed. cit.

Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?: publicado en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1996.

Racionalidad y emancipación en Marx: ponencia presentada en el simposio internacional "Centenario de la muerte de Marx", Universidad Complutense de Madrid, 1983. Publicada en Adolfo Sánchez Vázquez, *Escritos de políticas y filosofía*, Fundación de Investigaciones Marxistas-Editorial Ayuso, Madrid, 1987.

Marxismo y praxis: publicado con el título "La filosofía de la praxis", en F. Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, t. 13 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, CSIC, Madrid, 1997.

Ideal socialista y socialismo real: ponencia presentada en el simposium internacional "Del socialismo existente al nuevo socialismo" (Caracas, Venezuela, 27-31 de mayo de 1981). Publicada en la revista *Nexos*, núm. 44, México, agosto de 1981.

Después del derrumbe: publicado con el título de "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en la revista *Sistema*, núm. 108, Madrid, mayo de 1992.

¿Vale la pena el socialismo?: conferencia de clausura con el título "El valor del socialismo, hoy", en la Primera Conferencia Internacional de Filósofos y Científicos Sociales de México, Estados Unidos y Canadá (Puebla, 26-28 de junio de 1997). Publicada en el volumen: Adolfo Sánchez Vázquez, *El valor del socialismo*, Ítaca, México, 2000.

La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales: ponencia presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía (Morelia, Michoacán, 4-9 de agosto de 1975). Publicada en la revista *Historia y Sociedad*, núm. 7, México, 1975.

La crítica de la ideología en Luis Villoro: publicado en el volumen colectivo de Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.

La utopía de don Quijote: ponencia presentada en el Cuarto Coloquio Cervantino Internacional (Guanajuato, 9-11 de octubre de 1990). Incluida en el volumen de Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

La utopía del "fin de la utopía": conferencia pronunciada en los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid (El Escorial, agosto de 1995). Incluida en el volumen de Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*, ed. cit.

Fin del exilio y exilio sin fin: publicado con el título "Cuando el exilio permanece y dura" (a manera de epílogo) en el volumen colectivo (con prólogo de Gabriel García Márquez) *Exilio*, Tinta Libre, México, 1977.

Entre la memoria y el olvido: prólogo a *El exilio literario español de 1939*, Actas del Primer Congreso Internacional (Bellaterra, 27 de noviembre-1° de diciembre de 1995), edición de Manuel Aznar Soler, GEXEL, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998.

Mi trato con la poesía en el exilio: ponencia presentada en el coloquio internacional "Los poetas del exilio español en México", organizado por El Colegio de México (México, 24-28 de marzo de 1993).

Del destierro al transtierro: publicado con el título *El exilio del 39. Del destierro al transtierro*, en el núm. 101 de la revista *Claves de Razón Práctica*, Madrid, abril de 2000.

ÍNDICE

Esta obra recopila la mayor parte del trabajo ensayístico de Adolfo Sánchez Vázquez. De proverbial prestigio en los círculos académicos, el filósofo del exilio español presenta un recuento de su obra que va desde los escritos de juventud hasta su producción más reciente.

Sería reiterativo señalar la importancia de la obra de un autor tan reconocido en los ámbitos intelectual y académico de nuestro país; basta señalar que su postura crítica frente al marxismo permitió avizorar el justo medio de una ideología cuando el ambiente político en México y en el continente estaba muy caldeado.

La mesura de su pensamiento y su inapreciable labor como maestro de la Universidad Nacional Autónoma de México hacen necesaria la recopilación y presentación de sus escritos.

Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 1915) es autor de varios libros; entre ellos *Las ideas estéticas de Marx*, *Conciencia y realidad en la obra de arte*, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. En 1985 la UNAM lo designa profesor emérito; asimismo en 1989 la Universidad Autónoma de Puebla le otorga el doctorado *honoris causa*, reconocimiento que también le dio la Universidad de Cádiz en 1988.

ÍNDICE